العصیدۃ السماویۃ

شرح

العقیدۃ الطحاویۃ

افادات

حضرت مولانا مفتی رضاء الحق حفظہ اللہ تعالیٰ

شیخ الحدیث ومفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

جلد اوّل

تحقیق وترتیب

مولانا محمد عثمان بستوی

فاضل دار العلوم دیوبند ومدرس دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

دار العلوم زکریا

فہرست مضامین

مضمون	صفحہ

رسالہ ”العقیدۃ الطحاویہ“ کی سندِ اجازت

ہم نے ہمارے شیخ حضرت علامہ فضیلۃ الشیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ تعالی سے ”عقیدہ طحاویہ“ کی اجازت اور اسناد تحریر فرمانے کی درخواست کی۔ حضرت نے از راہِ شفقت مدینہ منورہ سے اجازت نامہ تحریر فرمایا؛ لیکن جب حضرت کا سامان اور کتابیں مدینہ منورہ سے استنبول منتقل ہوئیں تو ان میں وہ اجازت نامہ گم ہو گیا۔ جب حضرت شیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ مدینہ منورہ سے استنبول ترکی منتقل ہوئے، تو ہم نے دوبارہ مفتی رضاء الحق، مولانا شبیر احمد، مولانا محمد عثمان بستوی کے لیے اجازت نامہ تحریر فرمانے کی درخواست کی۔ حضرت شیخ نے ذرہ نوازی فرماتے ہوئے دوبارہ اجازت نامہ تحریر فرمایا۔ ہم اس اجازت نامہ کو قارئین کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں، اور شیخ نے اجازت نامہ میں جو نصیحتیں تحریر فرمائی ہیں ہم نے ان کے حوالے حاشیہ میں لکھ دیے:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى، وصلاة وسلاما على عباده الذين اصطفى، وخاصة على نبينا وسيدنا محمدًا النبي المجتبى، وعلى آله وصحبه ومن لسنته اتبع واقتفى.

وبعد: فإن الإسناد المتصل سنة من سنن الأئمة المهتدين، أعلى الله الكريم منارهم إلى يوم الدين.

وقد التمس مني فضيلة العلامة الفقيه المفتي المربي الشيخ رضاء الحق -أسعدنا الله جل جلاله برضاه- الإجازة، حسن ظن منه بأخيه في الله.

وإجابة لطلبه أقول:

إني أجيز فضيلته إجازةً عامةً بكل ما يصح عنده أن لي به إجازة أو رواية، ومن ذلك مؤلفات الإمام أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (۲۲۹-۳۲۱) رحمه الله تعالى، ومن مؤلفاته «العقيدة» التي جمع فيها عقيدة الأئمة أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد رضي الله عنهم.

وأروي هذه «العقيدة» خاصة من طرق كثيرة إلى الإمام محمد عابد السندي، منها: عن فضيلة الشيخ عبد الرحمن الكتاني، عن أبيه الإمام محمد عبد الحي الكتاني، عن أبيه الإمام محمد عبد الكبير الكتاني، عن عبد الغني الدهلوي، عن محمد عابد السندي بسنده الذي في «حصر

الشارد» ١: ٣٧٥، قال: أرويها عن عمي محمد حسين الأنصاري، عن أبي الحسن السندي، عن محمد حياة السندي، عن محمد طاهر الكوراني، عن أبيه إبراهيم الكوراني، عن القشاشي، عن الرملي، عن القاضي زكريا الأنصاري، عن عز الدين الفرات، عن محمود بن خليفة، عن الحافظ الدمياطي، عن منصور بن سليم الهمذاني، عن محمد القطيعي، عن عبد الله الكاتب، عن عبد الكريم السمعاني، عن أبي منصور السرخسي، عن محمد بن علي السرخسي، عن محمد الأكفاني، عن أحمد بن محمد بن منصور، عن الإمام الطحاوي، رحمهم الله تعالى.

والمرجوُّ من فضيلة الشيخ أن لا ينساني ووالدي ومشايخي والمسلمين عامة من دعواته الصالحة، في أوقاته المباركة الرابحة.

وجزاه الله خيرًا على إحياء نشرها، وإشاعة منهجها، فإنها عقيدة السلف الصالح.

وكتبه

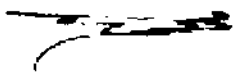
إصطنبول ١٤٤٠/٦/١ محمد عوامة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، الفتاح العليم، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وإمام الهداة المهديين، القائل: «نضر الله امرأً سمع منا حديثًا فحفِظه حتى يبلِّغه غيره»، وعلى آله الأبرار، وأصحابه الأطهار، والعلماء العاملين الأخيار.

وبعد: فقد رغب الأساتذة الفضلاء، والمشايخ النبلاء: فضيلة الشيخ شبير أحمد الصالوجي، ونجله الكريم الشيخ محمد شبير أحمد، والأستاذ الشيخ برهان آل ميا، والأستاذ الشيخ محمد عثمان البستوي، رغبوا - حفظهم الله - بالإجازة العامة.

فأقول: أجيزهم — نفع الله بهم — إجازة عامة بكل ما يصح عندهم أن لي به إجازة أو رواية، وسبيل ذلك: النظر في الفهارس والأثبات المذكورة: «ثبت الأمير الكبير» و«فهرس الفهارس» للسيد عبد الحي الكتاني، و«التحرير الوجيز» للكوثري، و«العناقيد الغالية» لمحمد عاشق إلهي البرني، رحمهم الله تعالى.

مع لفت النظر إلى ما أوصي به إخواني طلاب العلم الشريف دائمًا:

- إن هذا العلم وسيلة لا غاية، إنما الغاية العمل به.
- التثبت من كل ما نقوله ونكتبه ونعلِّمه، لأن هذا العلم دين.
- الحرص على الدأب والاشتغال بالعلم، دون فتور وانقطاع، إن شاء الله.
- الحرص على كرامة العلم، أن لا نجعله مطية لأمور الدنيا وأهلها.
- الدعاء لي ولوالديّ ولمشايخي وللمسلمين عامة.
- ثم الحرص الأكيد على ثلاث دعوات:
  - دعاء نبوي كريم بعد صلاة الفجر: «اللهم إني أسألك علمًا نافعًا، ورزقًا طيِّبًا، وعملا متقبَّلا».[1]
  - وفي الركعة الثالثة من صلاة المغرب، بعد الفراغ من قراءة الفاتحة قبل الركوع: «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب» وكذلك كان يفعل سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه.[2]
  - والدعاء في سجود بعض النوافل: «اللهم لك سجد سوادي، وبك آمن فؤادي، اللهم ارزقني علما ينفعني، وعملا يرفعني»، كما كان عليه سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما.[3]

وأسأل الله تعالى من فضله الكريم أن يوفِّقنا جميعًا لما يحبه ويرضاه، وخاصةً لخدمة دينه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، على أكمل وجه يرضيه سبحانه وتعالى.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وكتبه

إصطنبول ١٤٤٠/٦/١ محمد عوامة

(١) سنن ابن ماجه، رقم:٩٢٥. ومسند أحمد، رقم:٢٦٥٢١. والمصنف لابن أبي شيبة، رقم:٢٩٨٧٥.

(٢) رواه الإمام مالك في «الموطأ»، رقم:٢٥. وعنه الشافعي في «مسنده» ١/٢١٥. والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٥٤/١٢. والبيهقي في «شعب الإيمان» رقم:٨٣٤. قال الشيخ شعيب الأرناووط في تعليقاته على «شرح مشكل الآثار»: إسناده صحيح.

(٣) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» رقم:٤٤٠٦.

شرح العقیدۃ الطحاویۃ کی تالیف کا قصہ

گزشتہ سال جب بندہ فقیر پاکستان سے جنوبی افریقہ چھٹیاں گزارنے کے بعد عازم سفر ہوا تو پرواز کے ٹائم سمجھنے میں غلطی کر گیا اور دبئی سے جوہانسبرگ کی روانگی کا وقت گیارہ بجے بندہ عاجز نے اسلام آباد سے روانگی کا وقت سمجھ لیا، جب اسلام آباد کے ائرپورٹ میں داخل ہوا تو معلوم ہوا کہ جہاز کے دروازے بند ہوچکے ہیں۔ ائر پورٹ میں امارات ائرلائن کے دفتر سے آئندہ فلائٹ کے بارے میں صحیح معلومات نہ ہوسکی؛ اس لئے اسلام آباد کے کسی دور علاقے میں بڑے دفتر کا رخ کیا، آفس کے ملازمین نے مشکل سے اسی دن رات ۲ بجے کے لیے سیٹ بک کر دی اور ۳۵ ہزار روپیے کا جرمانہ بھی لگایا اور لے لیا۔

چونکہ آئندہ پرواز میں ۱۵ یا ۱۶ گھنٹے کا وقفہ تھا تو میرے بیٹے راشد نے کہا کہ گھر واپس جانے کے بجائے مولانا حافظ انعام اللہ صاحب خطیب جامع مسجد ابو بکر صدیق فاضل جامعہ علوم اسلامیہ کے پاس یہ وقت گزارا جائے؛ تاکہ دور کی آمد ورفت سے بچا جائے۔

مولانائے محترم ایک جامع مسجد میں خطیب اور جامع محمدیہ اسلام آباد میں مدرس اور اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان میں ریسرچ آفیسر ہیں۔ اور بندہ عاجز سے علامہ بنوری ٹاون میں تلمذ کا تعلق رکھتے ہیں۔ جب ان کو فون کیا تو بہت خوش ہوئے اور ہمارے لیے انتظام فرمایا اور یہ بھی فرمایا کہ میں دوپہر تک پہنچ جاؤنگا۔ ان کے گھر آنے کے بعد رات کے بارہ بجے تک علمی اور غیر علمی گفتگو ہوتی رہی، اس گفتگو میں یہ بات بھی آئی کہ ہم ”بدء الامالی“ کی شرح ”بدر اللیالی“ لکھ رہے ہیں۔ ”بدء الامالی“ علم کلام کا بہترین عربی اشعار کا رسالہ ہے۔

مولانا انعام اللہ طالب علمی کے زمانے میں ذہین اور محنتی طالب علم تھے، اس لئے مجھ کو پیارے اور ہماری آنکھوں کے تارے تھے۔ مولانا نے فرمائش کی کہ چونکہ ”عقیدہ طحاویہ“ وفاق المدارس کے نصاب میں شامل ہے اس لیے ”عقیدہ طحاویہ“ کی اردو میں مفصل شرح لکھی جائے تو بہتر ہوگا۔ انھوں نے فرمایا کہ میری نظر میں اس کی اردو کی کوئی مفصل شرح نہیں۔ میں نے عرض کیا چونکہ ”بدء الامالی“ کی شرح ”بدر اللیالی“ پر ہم کافی محنت کر چکے ہیں، جس کا پاکستان میں چھپنا بعض وجوہات سے مشکل ہے۔ اب الحمد للہ یہ شرح دو جلدوں میں ہندوستان میں قلیل عرصہ میں تین مرتبہ چھپ گئی اور طلبہ اور علماء میں مقبول ہوئی، فالحمد للہ علی ذلک۔ ؛ اس لیے علم کلام کے اکثر مسائل علم کلام کی کتابوں میں مشترک ہیں تو ان مسائل کی تشریح ہم ”بدر اللیالی“ سے لے لیں گے اور ”عقیدہ طحاویہ“ کی مخصوص عبارات کی تشریح بھی ان شاء اللہ

کر دیں گے؛ اس لیے اس شرح میں زیادہ محنت کی ضرورت نہیں ہو گی۔

بندہ عاجز نے "عقیدہ طحاویہ" کی اردو شروحات پر نظر ڈالی تو معلوم ہوا کہ شارحین حضرات نے "عقیدہ طحاویہ" کے سمجھانے اور تشریح کی اچھی خاصی کوشش فرمائی اور اس کی عبارات کو حل فرمایا ہے۔ ہم نے ان شروحات سے استفادہ بھی کیا؛ لیکن جو علمائے عظام اور طلبائے کرام زیادہ تفصیل اور تحقیق کے درپے ہوں ان کی رعایت کرتے ہوئے ہم مزید کچھ تحقیقات پیش کریں گے۔ ہم کیا؟ اور ہماری تحقیق کیا؟ بلکہ یوں سمجھ لیں کہ ہم شارحین اور محققین کا کلام نقل کر دیں گے؛ چنانچہ ہم نے ایسا ہی کیا۔ اللہ تعالیٰ اس کو مقبول اور قبول فرمائیں۔

شرح کا نام ہم نے «العصيدة السماوية لضيوف العقيدة الطحاوية» رکھا؛ چونکہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ میں مسجع الفاظ استعمال فرمائے ہیں تو اگر شرح کا نام غیر مسجع ہوتا تو بے لطف اور بے مزہ ہوتا، اس لئے ہم نے ایسا نام رکھا جو "العقیدۃ الطحاویہ" کے دونوں جزو کے ساتھ ہم وزن ہے۔ «العصيدة السماوية لضيوف العقيدة الطحاوية» کے معنی یہ ہیں: عقیدہ طحاویہ کے مہمانوں کے لیے آسمانی حلوہ۔ عصیدہ اس حلوہ کو کہتے ہیں جو آٹا، گھی اور شکر سے بنا ہو، گڑ کا حلوہ ہو یا چینی یا مصری کا ہو۔

چونکہ مسائل کلامیہ میں عموماً اور اس شرح میں خصوصاً قرآن وحدیث سے مدد لی گئی ہے، نیز سلف اور خلف کے اقوال کو پیش کیا گیا ہے، اور قرآن وحدیث کا آسمانی ہونا اور اوپر سے آنا اور حلوہ کی طرح لذیذ ہونا اظہر من الشمس ہے؛ اس لیے بندہ عاجز نے اس نام کو منتخب کیا اور اختصار کے لیے نام یوں ہو گا: «العصيدة السماوية شرح العقيدة الطحاوية».

بعض حضرات امام طحاوی کے اس رسالے کو "عقیدۃ الطحاوی" کہتے ہیں؛ لیکن اس نام سے یہ شبہہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ صرف امام طحاوی کا عقیدہ ہے؛ حالانکہ یہ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد رحمہم اللہ، اور سب اہل سنت وجماعت کا عقیدہ ہے؛ لہذا اس رسالہ کا نام «العقيدة الطحاوية» ہے اور ہونا چاہیے۔ یعنی وہ عقیدہ جو بطور تصنیف امام طحاوی کی طرف منسوب ہے۔

عقیدہ عقد القلب سے ماخوذ ہے۔ یعنی وہ پکی دینی بات جو دل میں جمی ہوئی ہو۔ جیسے گرہ پکی ہوتی ہے جس کو کھولنا مشکل ہوتا ہے؛ چونکہ یہ رسالہ کلام اور علم عقائد میں ہے اس لیے اس کا نام العقیدۃ الطحاویہ ہے۔
اور علم کلام اور علم عقائد کی آسان تعریف یہ ہے: إثبات العقائد الدينية بالحجج النقلية والعقلية مع رد الشبهات الدنية.

دینی عقائد کو براہین نقلیہ اور عقلیہ سے ثابت کرنا اور گھٹیا درجے کے شبہات کے جوابات دینا۔

اس شرح کی تالیف میں میرے ساتھ میرے رفیقِ تالیف مولانا محمد عثمان البستوی القاسمی ناظم کتب خانہ واستاذ دار العلوم زکریا برابر شریک رہے، اللہ تعالی نے ان کو شب وروز محنت کرنے اور کام کرنے کی توفیق عطا فرمائی ہے۔ حواشی اور تعلیقات ہمارے تخصص کے طالب علم مولانا فہیم صاحب نے جو بدر اللیالی پر لکھے تھے وہ ہم نے شرح عقیدہ طحاویہ کے حواشی میں لیے۔ فجزاہما اللہ خیرًا۔

قارئین حضرات سے درخواست ہے کہ اس شرح کے طول سے نہ گھبرائیں، اس میں ان کو علم کے گہر اور موتیاں ملیں گے جن کو ہم نے تالیف کی لڑی میں پرویا ہے۔ ناظرین پر ان شاء اللہ تعالی اس فن کے نئے گوشے کھلیں گے۔ نیز سلفی حضرات نے علم کلام کے بعض مسائل کو اپنی تحقیقات کا خوب تختۂ مشق بنایا اور اشاعرہ وماتریدیہ کی تردید کی کوشش کی ہے، ان کی تحقیقات کو مد نظر رکھنے اور ان کے جوابات کی ضرورت کے پیش نظر بھی شرح میں تطویل ناگزیر تھی۔ اللہ تعالی اپنی درگاہ میں اس کو قبول اور طلبہ کے لیے نافع بنادیں اور ہمارے مشائخ اور والدین اور مدرسہ کے لیے صدقہ جاریہ بنادیں۔

شاہ عبد القادر رحمہ اللہ تفسیر موضح القرآن تحریر فرمانے کے بعد یہ شعر پڑھتے تھے:

روزِ قیامت ہرکسے باخویش دارد نامۂ
من نیز حاضر می شوم تفسیرِ قرآن در بغل

(كذا في مقدمة التفسير العثماني لشيخ الهند مولانا محمود حسن الديوبندي رحمه الله تعالى)

قیامت کے دن ہر ایک آدمی کے پاس عمل نامہ ہوگا۔ میں بجائے عمل نامہ کے تفسیرِ قرآن کا عمل نامہ لے کر حاضر ہوں گا۔

ہم شعر کو یوں تبدیل کرلیں گے:

روزِ قیامت ہرکسے در دست دارد نامۂ
ما نیز حاضر می شویم شرحِ عقیدہ در بغل

قیامت میں ہر ایک شخص کے ہاتھ میں عمل نامہ ہوگا۔ ہم شرح عقیدہ طحاویہ کو بطورِ عمل نامہ اللہ تعالی کے ہاں ان شاء اللہ تعالی پیش کریں گے۔

ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم.

رضاء الحق عفا اللہ عنہ
خادم الافتاء والتدریس
دار العلوم زکریا، لینیشیا، جنوبی افریقہ
١٦ شوال ١٤٣٩ھ / ٣٠ جون ٢٠١٨ء

کلماتِ تشکر

جب ہم نے مولانا انعام اللہ صاحب - فاضل جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاون کراچی پاکستان، ریسرچ آفیسر اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان، خطیب جامع مسجد ابو بکر صدیق، مدرس جامعہ محمودیہ اسلام آباد- کی فرمائش پر عقیدہ طحاویہ کی اردو شرح لکھنے کا ارادہ کیا تو ہم نے عقیدہ طحاویہ پر ہندوستان پاکستان کے متعدد اہل علم کی شروحات پر نظر ڈالی۔ ہمارے ذہن کو یہ فکر کچوکے دے رہی تھی کہ اگر اردو شروحات میں عقیدہ طحاویہ کی تشریح اس منہج پر موجود ہو جو منہج ہمارے ذہن میں ہے تو پھر خواہ مخواہ کاغذ سیاہ کرنے اور زمزم پبلشرز کراچی پاکستان اور ہندوستان کے مطابع پر طباعت کے بوجھ ڈالنے کی قطعاً ضرورت نہیں۔ اللہ تعالی ان سب شارحین کو جزائے خیر عطا فرمائے، انھوں نے طلبہ اور مدرسین کے لیے متن کا ترجمہ اور مدلل تشریح فرما کر رسالہ کو آسان سے آسان تر بنایا۔

ان شروحات کے باوجود ہم نے اپنے منہج اور طریقے کے موافق شرح لکھی اور اپنے کو بُڑھیا کی طرح خریدارانِ یوسف میں شامل کرنے کی کوشش کی۔ تشریح کے ساتھ ساتھ بہت سارے مسائل کی مدلل تحقیق کی کوشش کی، علم کلام اور دیگر علوم کی کتابوں کی روشنی میں اس زمانے میں طلبہ اور علماء و عوام میں گردش کرنے والے مسائل کو بے غبار کرنے کی سعی کی۔ اکثر مسائل میں ڈھیر سارے حوالوں سے شرح کی زُلفوں کو سنوارا۔

شرح کی فہرست سے ناظرین اندازہ لگائیں گے کہ بعض تحقیق طلب مسائل میں ہم نے کس حد تک کوہ کنی کی ہے۔ اللہ تعالی کی صفات متشابہات کا مسئلہ بعض سلفیوں کے غلو کی وجہ سے معرکۃ الآراء بنا ہوا ہے، ہم نے متقدمین اور متاخرین کی تحریرات کی روشنی میں اپنے خیال میں انصاف کے دامن کو تھامتے ہوئے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے اور اس کی تلخیص کی ہے۔

صحابہ کے مشاجرات میں روافض کے علاوہ بعض سنی حضرات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی شان گھٹانے کی کوشش کرتے ہیں، ہم نے اس مسئلے کو ذرا تفصیل سے لکھا۔

اللہ تعالی ہماری اس حقیر محنت کو قبول فرمائے اور اہل علم کے طبقے میں مقبول بنادے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر بندہ عاجز کے رفیق تالیف مولانا محمد عثمان بستوی فاضل دار العلوم دیوبند کے حوالوں کے نکالنے کا بھرپور تعاون نہ ہوتا تو یہ کام کماحقہ نہیں ہوسکتا تھا۔

عقیدہ طحاویہ کی شرح لابن العز جو سلفی حضرات کے نزدیک صحیفہ مقدسہ کا درجہ رکھتی ہے، اور اس کے بہت سارے مضامین حافظ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔اس کے بعض مسائل سے ہم نے اختلاف کی جرأت اکابر کے کلام کی روشنی میں کی ہے۔ناظرین وہ بھی اس شرح میں ملاحظہ فرمالیں گے۔

ہم دار العلوم زکریا کے اربابِ بست وکشاد، خصوصاً مولانا شبیر احمد صاحب مہتمم دار العلوم زکریا لینیشیا کے ممنون منت ہیں کہ وہ قدم قدم پر تحقیقی اور علمی کاموں کے انجام دینے کی ہمہ وقت ترغیب دیتے رہتے ہیں، بلکہ ہم کو ابھارتے رہتے ہیں، چونکہ مولانا موصوف خود اعلی علمی ذوق کے حامل ہیں اس لیے ایسے کاموں سے مسرور اور شاد کام ہوتے ہیں۔ اللہ تعالی ہمیں اور ان کو صحت کاملہ سے نوازدیں، اور اہل حق کے دیگر مدارس کے ساتھ ہمارے اس گلشنِ علم کو تروتازہ وشاداب رکھے۔ ہماری دعا ہے کہ علم وعمل کے یہ باغات اللہ تعالی کی مخلوق کے لیے پھلوں اور پھولوں کا انتظام کرتے رہیں۔

یہ چمن یوں ہی رہے گا اور ہزاروں بلبلیں
اپنی اپنی بولیاں سب بول کر اڑ جائیں گی

رضاء الحق عفا اللہ عنہ
خادم الافتاء والتدریس
دار العلوم زکریا، لینیشیا، جنوبی افریقہ
۱۴ محرم الحرام ۱۴۴۰ھ / ۲۴ ستمبر ۲۰۱۸ء

تقریظ

از: حضرت مولانا شبیر احمد صاحب سالوجی حفظہ اللہ تعالی ورعاہ

استاذ حدیث و مہتمم دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عقائد کی اہمیت کا کون انکار کر سکتا ہے! ابد الآباد کی کامیابی وناکامی کا مدار عقائد پر ہے، اور چونکہ عقائد کی اصلاح قرآن کریم کے بنیادی مقاصد میں سے ہے، اس لیے اللہ تعالی نے کلام پاک میں توحید ورسالت، بعث بعد الموت اور دیگر عقائد کے مسائل کو بار بار مختلف انداز میں بڑی اہمیت کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

ہمارے علمائے اہل سنت وجماعت نے عقائد کے نازک اور اہم عنوان پر بہت سی کتابیں لکھی ہیں جن میں انھوں نے مختصراً یا تفصیلاً اہل سنت وجماعت کے عقائد بیان فرمائے ہیں۔ ان کتابوں میں جو مقبولیت ”العقیدۃ الطحاویہ“ کو حاصل ہوئی وہ محتاج بیان نہیں، تقریباً تمام جامعات میں داخلِ نصاب ہے، اور تمام مکاتبِ فکر کے درمیان یکساں مقبول ہے؛ کیونکہ عقائد کے اصولی مسائل میں حقیقتاً کوئی اختلاف نہیں، صرف بعض جزئیات مختلف فیہ ہیں، خصوصاً اشاعرہ وماتریدیہ کے درمیان اکثر اختلافات لفظی ہیں اور جو معنوی ہیں یہ وہ مسائل ہیں جن میں صراحتاً کوئی نص نہیں۔

چونکہ یہ کتاب مختصر اور جامع ہے، اس لیے ہر طبقے کے علماء نے اس کی متعدد شروحات لکھیں، اور متعدد زبانوں میں اس کے ترجمے ہوئے، چنانچہ عربی واردو اور دیگر مختلف زبانوں میں اس کی بیسیوں شروحات ملتی ہیں۔

ضرورت اس بات کی تھی کہ اس میں عقائد کے جو مسائل بیان کئے گئے ہیں ان کو پوری وضاحت کے ساتھ لوگوں کے سامنے لایا جائے؛ اس کی ضرورت اس لیے بھی زیادہ ہے کہ اہلِ علم کا طبقہ بھی عام طور پر تفصیل کے ساتھ اپنے عقائد کے ضروری مباحث کا مطالعہ نہیں کرتا۔ فرقِ باطلہ کے عقائد، ان کے دلائل اور شکوک شبہات کے جوابات کی بات تو دوسری ہے، خود ہمارے اہلِ سنت وجماعت کے عقائد کی تفصیلات سے بھی بہت سے حضرات باخبر نہیں۔

اللہ تعالی جزائے خیر عطا فرمائے استاذ مکرم حضرت مفتی رضاء الحق صاحب حفظہ اللہ تعالی کو جنھوں نے ”العقیدۃ الطحاویہ“ کی بہترین ومفصل شرح تحریر فرمائی۔ حضرت کو دیگر فنون کی طرح اس فن سے بھی

خصوصی شغف رہاہے اور آپ نے کئی سال تک یہ مضمون پڑھایاہے۔اس کتاب میں اہل سنت وجماعت کے مسلک کو پوری وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، جہاں اجمال تھا اس کی تفصیل کی گئی، اور جہاں دلائل کی ضرورت تھی وہاں دلائل بیان کیے گئے، اور ساتھ ہی اس مسئلہ سے متعلق ضروری باتیں بیان کرنے کی پوری کوشش کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ جدید وقدیم فرقِ زائغہ کے عقائد ودلائل اور ان کے جوابات ذکر کیے گئے ہیں۔

یہاں یہ بات واضح کرنا ضروری ہے کہ عقائد کی جزئیات کو عوام الناس کے سامنے لانے کی ضرورت نہیں تھی، کیونکہ بہت سی باتیں ان کی سمجھ سے بالاتر ہیں، خصوصاً صفاتِ باری تعالی کا مسئلہ تو انتہائی نازک ہے، جس طرح اللہ تعالی کی ذات وراء الوراء ہے، اسی طرح اللہ تعالی کی صفات بھی وراء الوراء ہیں، ان کا انکار یا مخلوق پر ان کو قیاس کرنا صریح گمراہی ہے، اسی وجہ سے متقدمین نے اس میں تفویض کو ہی پسند کیا، البتہ متاخرین نے بعض ناعاقبت اندیش لوگوں کی غلط تاویلات کی وجہ سے مجبور ہوکر عوام کے عقائد کی حفاظت کی خاطر اللہ تعالی کی شایانِ شان مناسب تاویلیں کیں۔

مشاجراتِ صحابہ کرام کا مسئلہ تو اتنا نازک ہے کہ جتنے باطل یا گمراہ فرقے وجود میں آئے وہ تمام یا بعض صحابہ یا تابعین کی شان میں کذاب اور رفض زدہ راویوں کی من گھڑت تاریخی روایات کی بنیاد پر گستاخی کے مرتکب ہوئے۔ خاص طور پر تاریخ نے ان حضرات کو نشانہ بنایا ہے جن سے اللہ تعالی نے اسلام کی شاندار خدمت اور دین کے دشمنوں پر دباؤ کا کام لیا ہے۔

افسوس کی بات یہ ہے کہ کچھ لوگ ابتدا ہی سے لوگوں کو عقائد کی ایسی جزئیات یا پیچیدگیوں میں الجھانے کی کوشش کرتے ہیں جو جمہور اہلِ سنت وجماعت کے موقف سے ہٹی ہوئی ہوتی ہیں، ایسے موقع پر ضروری ہوتا ہے کہ اہل حق اپنا مسلک واضح کریں۔

اس شرح میں بھی جہاں جہاں ضرورت محسوس ہوئی سلفی حضرات کے عقائد کا انصاف کے ساتھ جائزہ لیا گیا ہے۔ خاص طور پر "العقیدۃ الطحاویہ" کی ایک مشہور شرح بہ نام "شرح العقیدۃ الطحاویہ" جو ایک نام نہاد حنفی عالم ابن ابی العز کی تالیف ہے، جس میں متعدد باتیں اشاعرہ وماتریدیہ کے مذہب کے خلاف ہیں، ابن ابی العز نے حنفیت کا لبادہ اوڑھ کر علامہ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم سے بے حد متاثر ہونے کی وجہ سے ان کے تفردات کو جو اہل سنت وجماعت کے مسلک کے خلاف ہیں اہل سنت وجماعت کے اجماعی مسلک کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور چونکہ یہ باتیں سلفی حضرات کے مزاج کے موافق تھیں، اس لیے متعدد سلفی علماء نے اس شرح کو اپنی تعلیقات وحواشی اور تخریجات کے ساتھ عربی اور دیگر زبانوں میں بھی اس کے بیسیوں ایڈیشن چھپوائے، اور اس کی اشاعت کی بھرپور کوشش کی۔ اور بعض حنفی علماء نے بھی ابن ابی العز کے

نام کے ساتھ لگی "حنفی" نسبت سے دھوکا کھاکر اس کتاب کی تلخیص اور اس کا ترجمہ کیا، اوراس کتاب میں مذکور علامہ ابن تیمیہ کے تفردات کو اہل سنت وجماعت کا اجماعی مسلک سمجھا؛ جبکہ تقریباً ۱۸۰ مقامات پر ابن ابی العز نے علامہ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کی کتابوں سے عبارات نقل کی ہیں، حتی کہ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اس کتاب کو علامہ ابن تیمیہ ہی کی شرح قرار دی جانی چاہیے۔ بہر حال س کتاب کو جو اہمیت وشہرت حاصل ہوئی ہے وہ علامہ ابن تیمیہ کے کلام کی وجہ سے ہے۔ اور تعجب خیز بات تو یہ ہے کہ پوری شرح میں کہیں بھی ان دونوں حضرات کا نام نہیں لیا گیا ہے۔

ایک سلفی عالم نے ابن ابی العز کی شرح کے مصادر جمع کیے ہیں، وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس شرح میں ۱۷۸ مقامات پر عبارات علامہ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔(مصادر ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية. إعداد: الدكتور عبدالعزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف)

حضرت الاستاذ نے کتاب کے مقدمے میں ابن ابی العز کی شرح میں مذکور غلط باتوں کی نشاندہی کی ہے، اور مختلف مقامات پر ان کا بھرپور علمی تعاقب فرمایا ہے۔

اس کے علاوہ اور بہت سارے مباحث ہیں جن میں سنی سنائی باتوں پر لوگ اکتفا کرتے چلے آرہے ہیں اور تاریخی روایات پر بھروسہ کرتے اور اسے بیان کرتے رہتے ہیں، من جملہ ان کے مشاجراتِ صحابہ کا مسئلہ بھی ہے۔ شرح میں جہاں کہیں صحابۂ کرام کا تذکرہ آیا، حضرت نے صحابۂ کرام کی مقدس جماعت پر وارد ہونے والے اعتراضات کا کافی وشافی اور مدلل جواب دیا ہے، جو غیر متعصب اور راہِ حق کے متلاشی کے لیے مشعلِ راہ ہے۔

اس شرح میں ان کے علاوہ اور بھی بہت سے جواہر پارے ہیں جن کا قارئین جگہ جگہ مطالعہ فرمائیں گے۔

میں دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالی اس کتاب کو استاذ مکرم حضرت مفتی صاحب حفظہ اللہ تعالی اور مرتبِ کتاب مولانا محمد عثمان بستوی سلمہ کے لیے ذریعۂ نجات اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔ واقعی انھوں نے اس سلسلے میں بڑی محنت سے ضروری اور اہم چیزیں اہلِ علم کے لیے تیار کر دی ہیں۔ اللہ تعالی حضرت الاستاذ کی عمر اور علم وعمل میں برکت عطا فرمائے، اور صحت وعافیت کے ساتھ تادیر حضرت کا سایہ ہمارے سروں پر قائم ودائم رکھے اور ہمارے اس جامعہ اور دیگر تمام جامعات کو زیادہ سے زیادہ علمی کاموں کے لیے موفق فرمائے۔ اور اصل کتاب کی طرح اس شرح کو بھی قبولیت ومقبولیت سے نواز کر اس کی تالیف وتعاون سے وابستہ تمام افراد کی نجات کا باعث بنائے۔

شبیر احمد سالوجی عفا اللہ عنہ

۳ جمادی الاخری ۱۴۴۰ھ / ۸ فروری ۲۰۱۹ء

امام طحاوی رحمہ اللہ کے مختصر حالات

نام ونسب:

ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ بن سلمہ بن عبد الملک، اَزْدِي، حَجْري، مِصْري، طَحاوِی۔

"اَزْد" یمن کا مشہور قبیلہ ہے، "حجر" اس کی ایک شاخ ہے، امام طحاوی رحمہ اللہ "ازد" کی اسی شاخ کی طرف منسوب ہیں؛ اس لیے آپ کو ازدی اور حجری کہتے ہیں۔

جب مصر اسلامی سلطنت میں داخل ہوا تو آپ کے آباواجداد نے مصر میں سکونت اختیار کرلی، اس لیے آپ کو مصری کہتے ہیں، اور "طحا" مصر کے بالائی حصہ پر ایک گاؤں ہے جو آپ کی جائے ولادت ہے، اس لیے آپ کو طحاوی کہتے ہیں۔(الجواهر المضية ٣٢٦/٢. لسان الميزان ٢٧٤/١)

لیکن امام طحاوی اصل طحا کے رہنے والے نہیں تھے، بلکہ طحا سے قریب ایک چھوٹی سی بستی طحطوط کے رہنے والے تھے، لیکن اس کی طرف نسبت کرکے طحطوطی کہلانا پسند نہیں تھا، اس لیے طحا کی طرف نسبت کرکے طحاوی کہے گئے۔ (تاريخ ابن يونس ٢٠/١، ط: دار الكتب العلمية بيروت)

اور آپ مصر کے "جِیزہ" نامی شہر میں بھی رہے ہیں، اس لیے آپ کو جِیزِی بھی کہتے ہیں۔(معاني الأخبار في شرح أسامي رجال معاني الآثار للعيني ٣٩٥/٣) جیزہ قاہرہ کے ساتھ ملا ہوا شہر ہے۔

ولادت:

آپ کی ولادت کے بارے میں مختلف اقوال کی تحقیق:

آپ کی ولادت اتوار کی رات ۱۱ ربیع الاول کو ہوئی۔ سنہ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں:

۱- ۲۲۹ھ، ۲- ۲۳۷ھ، ۳- ۲۳۸ھ، ۴- ۲۳۹ھ۔ آخری قول راجح ہے۔

پہلا قول: ۲۲۹ھ:

ابن نقطہ نے التقیید (ص ۱۷۴) میں آپ کی تاریخ ولادت ۲۲۹ لکھی ہے۔ اور عبد القادر قرشی نے الجواہر المضیۃ (۱/۲۷۳) میں، ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۱۱/۱۷۴) میں سمعانی سے ۲۲۹ نقل کی ہے، جبکہ سمعانی نے الأنساب (۴/۴۷۳، و۹/۵۳) میں ابن یونس سے ۲۳۹ نقل کی ہے۔ اور ابن کثیر نے یہ بھی

لکھا ہے کہ امام طحاوی کی وفات ۸۲ سال کی عمر میں ہوئی اور ۸۲ سال عمر اسی وقت ہو سکتی ہے، جبکہ ولادت ۲۳۹ میں ہو، کیونکہ وفات کا ۳۲۱ میں ہونا تقریباً متفق علیہ ہے، صرف ابن ندیم نے ۳۲۲ لکھا ہے۔

امام طحاوی کے حالات پر لکھی گئی بعض اردو کتابوں میں لکھا ہے کہ سمعانی نے ۲۲۹ کے قول کو صحیح قرار دیا ہے، اور امانی الاحبار کے مقدمہ (ص ۲۹) میں اور وفیات الأعیان (۱/ ۷۲) میں سمعانی سے ۲۲۹ کا قول نقل کیا ہے اور اس کی تصحیح کی ہے۔ اور مظاہر علوم سہارنپور کے موقر اور قابلِ قدر استاذ مولانا اسعد اللہ رحمہ اللہ نے امام طحاوی کی وفات اور ولادت اور عمر کے بارے میں یہ شعر فرمایا ہے:

طحاوی کی توفی اور تولد اور زمانِ عمر ❁ محمد مصطفی ہے مصطفی ہے اور محمد ہے

۳۲۱ ۲۲۹ ۹۲

مولانا اسعد اللہ صاحب کے بعض علمی اشعار عجیب وغریب ہوتے ہیں۔ فاقد الطہورین کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں: لايؤدي ولا يقضي، امام شافعی کہتے ہیں: يؤدي ويقضي، امام احمد کہتے ہیں: يؤدي فقط، اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں: يقضي فقط. مولانا اسعد اللہ رحمہ اللہ نے ان مذاہب کو اس شعر میں جمع فرمایا ہے:

مالک ہیں شافعی ہیں احمد ہیں اور ہم ❁ لا لا، نعم نعم، نعم لا، و لا نعم

(الدر المنضود ۱/ ۱۷۹)

اسی طرح علامہ عینی نے نخب الافکار کے مقدمہ میں لکھا ہے: «وقال أبو سعيد بن يونس: قال لي الطحاوي رحمه الله: ولدت سنة تسع وعشرين، وكذا قاله السمعاني، وصححه».(نخب الأفكار ١/ ٧٦، تحقيق: السيد أرشد المدني، ط: دار اليسر)

جبکہ ابن یونس نے تاریخ مصر میں ۲۳۹ لکھا ہے؛ «ولد سنة تسع وثلاثين ومئتين». (تاريخ مصر لابن يونس ١/ ٢٠، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

نیز ابن یونس کی اس کتاب میں «قال لي الطحاوي» کے الفاظ نہیں ہیں۔

اسی طرح علامہ سمعانی نے بھی الانساب میں حجری وطحاوی دونوں نسبتوں کے تحت امام طحاوی کی تاریخ پیدائش ۲۳۹ لکھنے پر اکتفا کیا ہے، تصحیح نہیں کی ہے؛ «ولد سنة تسع وثلاثين ومئتين».(الأنساب للسمعاني ٢/ ١٧٩، و٤/ ٥٣، ط: دار الكتب العلمية، بيروت) اور ۲۲۹ کے قول کو ذکر ہی نہیں کیا ہے۔

دوسرا قول: ۲۳۷ھ:

سیوطی نے طبقات الحفاظ (۱/ ۳۳۹) میں ۲۳۷ لکھا ہے۔ اور ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ (۳/ ۲۱) میں ابن یونس سے ۲۳۷ نقل کیا ہے؛ جبکہ ابن یونس کی تاریخ میں ۲۳۹ لکھا ہوا ہے۔ اور خود ذہبی نے تاریخ الاسلام

(۷/۴۳۹) میں ابن یونس سے ۲۳۹ نقل کیا ہے۔ اور سیر أعلام النبلاء (۱۵/۲۷) میں اور العبر فی خبر من غبر میں بھی ۲۳۹ لکھا ہے۔ معلوم ہوا کہ تذکرۃ الحفاظ میں تاریخ کے نقل میں غلطی ہوئی ہے۔ اور خود سیوطی نے بھی حسن المحاضرہ میں ۲۳۹ لکھا ہے۔ اور ذہبی نے العبر میں یہ بھی لکھا ہے کہ ۸۲ سال کی عمر میں امام طحاوی کی وفات ہوئی۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طبقات الحفاظ اور تذکرۃ الحفاظ میں تاریخ کے نقل میں غلطی ہوئی ہے۔ ابن تغری بردی نے بھی ”النجوم الزاہرہ“ (۳/۲۴۲) میں، اور ابو الفلاح نے ”شذرات الذہب“ (۴/۱۰۵) میں لکھا ہے کہ ۸۲ سال کی عمر میں امام طحاوی کی وفات ہوئی۔

تیسرا قول: ۲۳۸ھ:

شیرازی نے طبقات الفقہاء (۱/۱۴۲) میں، ابن خلکان نے وفیات الأعیان (۱/۷۱) میں، اور ابن الوردی نے تاریخ ابن الوردی (۱/۲۵۶) میں ۲۳۸ لکھا ہے۔

چوتھا قول: ۲۳۹ھ:

ابن یونس صدفی نے تاریخ مصر (۱/۲۲) میں ۲۳۹ لکھا ہے۔ اور ابن یونس امام طحاوی کے استاذ یونس بن عبد الاعلی صدفی (م: ۲۶۴) کے پوتے ہیں اور مصری شخصیات کے بارے میں آپ کا قول سند شمار کیا جاتا ہے؛ نیز ابن یونس کے علاوہ متعدد علماء: ابن ماکولا نے الاکمال (۳/۸۵) میں، ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۵/۳۶۷) میں، سمعانی نے الأنساب (۲/۱۷۹) میں ذہبی نے العبر فی خبر من غبر (۲/۱۱) میں، ابن حجر نے لسان المیزان (۱/۲۷۴) میں، زرکلی نے الأعلام (۱/۲۰۶) میں، یاقوت حموی نے معجم البلدان (۴/۲۲) میں، ابن جوزی نے المنتظم (۱۳/۳۸۱) میں، سیوطی نے حسن المحاضرہ (۱/۳۵۰) میں، اور ابن التغری نے النجوم الزاہرہ (۳/۲۳۹) میں اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

وفات:

مشہور قول کے مطابق آپ کی وفات ۸۲ سال کی عمر میں شبِ جمعرات ۱ ذو القعدہ ۳۲۱ھ کو ہوئی۔
(تاریخ ابن یونس ۱/۲۰، ط: دار الکتب العلمیة بیروت، تاریخ دمشق لابن عساکر ۵/۳۶۷)

ابن ندیم نے ۳۲۲ لکھا ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں۔

قرافہ مصر میں دفن ہوئے۔(وفیات الأعیان ۱/۷۱)

آپ کا خاندان:

آپ کے والد محمد بن سلامہ صاحبِ علم و فضل تھے۔ امام طحاوی نے اپنے والد سے بھی احادیث سنی

ہیں۔(الجواهر المضية ١٠٢/١) آپ کے والد کی وفات ۲۶۴ ہجری میں ہوئی۔(وفيات الأعيان ٧٢/١)
آپ کی والدہ امام مزنی کی بہن عالمہ وفقیہہ تھیں۔امام سیوطی نے ان کو"حسن المحاضرہ" (۱/۳۹۹) میں مصر کے شافعی فقہاء میں شمار فرمایا ہے۔
اور آپ کے ماموں امام مزنی اسماعیل بن یحیی امام شافعی کے شاگرد تھے۔اور آپ کے رضاعی والد عیسی بن ابراہیم المثرودی الغافقی ثقہ وثبت تھے۔امام طحاوی نے اپنے رضاعی والد سے بھی علم حاصل کیا۔ (تهذيب التهذيب ٢٠٥/٨)
آپ کے صاحبزادے ابوالحسن علی بن احمد آپ کی طرح صاحبِ علم وتقوی تھے،انھوں نے آپ سے علم حاصل کیا اور آپ سے روایت بھی کی۔علامہ قرشی نے الجواہر المضیہ (۱/۳۵۲) میں آپ کا ذکر فرمایا ہے۔اور آپ کے پوتے ابوعلی الحسین بن علی بن احمد کا سمعانی نے الانساب (۹/۵۴) میں ذکر فرمایا ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کا عہد زریں:

امام طحاوی (۲۳۹-۳۲۱ھ) کے عہد زریں میں اس وقت کی مایہ ناز ہستیاں بقید حیات تھیں۔آپ نے صحاح ستہ کے مصنفین امام بخاری (م:۲۵۶)، امام مسلم (م:۲۶۱)، امام ابو داود (م:۲۷۵)، امام ترمذی (م:۲۷۹)، امام نسائی (م:۳۰۳)، امام ابن ماجہ (م:۲۷۳)، اور ان حضرات کے علاوہ امام دارمی (م:۲۵۵) اور امام ابن خزیمہ (۳۱۱) وغیرہ کا زمانہ پایا ہے۔
امام طحاوی رحمہ اللہ نے امام مسلم، امام ابو داود، امام نسائی اور امام ابن ماجہ کے شیوخ سے حدیث بھی سنی ہے۔مثلاً ہارون بن سعید الایلی سے روایت کرنے والوں میں مسلم، ابو داود، نسائی، اور ابن ماجہ کے ساتھ امام طحاوی بھی شامل ہیں۔(تهذيب الكمال ٩٠/٣٠ ٩١)
حضرت مولانا یوسف کاندھلوی رحمہ اللہ نے امانی الاحبار کے مقدمہ میں ۳۶ ان مشائخ کے نام شمار کرائے ہیں جن سے روایت کرنے میں امام طحاوی صحاح ستہ کے بعض یا اکثر مولفین کے ساتھ شریک ہیں۔(مقدمة أماني الأحبار في شرح معاني الآثار، ص٤٤ ٤٦)
اور امام نسائی بھی آپ سے روایت کرتے ہیں۔«قال أبو جعفر: كتب هذا الحديث «إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا...» عني أبو عبد الرحمن يعني: النسائي». (شرح مشكل الآثار ٢٦٥/١٣. ط: الرسالة)
مصر میں مالکی، شافعی، اور حنفی تینوں فقہ رائج تھے۔
مالکی فقہاء میں عبد الرحمن بن قاسم (م:۱۹۱)، عبد اللہ بن وہب (م:۱۹۷)، اسحاق بن فرات التجیبی (م:۲۰۴)، اشہب بن عبد العزیز العامری (م:۲۰۴) مصر کے ان قابل ذکر مالکی فقہاء میں سے تھے جن کا شمار

ائمہ مجتہدین میں ہوتا تھا۔(تاریخ مصر لابن یونس. والأعلام للزرکلي)

شافعی فقہاء میں خود امام شافعی رحمہ اللہ ۱۹۵ھ میں مصر تشریف لے گئے اور وفات ۲۰۴ھ تک علم کی نشرو اشاعت کرتے رہے اورالأم ، الرسالہ اور سنن وغیرہ کی تالیف فرمائیں۔ پھر آپ کے شاگردوں میں یوسف بن یحیی بویطی (م:۲۳۲)، ابو حفص حرملہ بن یحیی تجیبی (م:۲۴۳) ابو ابراہیم اسماعیل بن یحیی المزنی (م:۲۶۴) ابو محمد ربیع بن سلیمان مؤذن (م:۲۷۰) وغیرہ بہت سے شافعی فقہاء مصر میں علم کی نشرو اشاعت میں مشغول رہے، جس کی وجہ سے فقہ شافعی مصر میں مشہور ہوگئی۔(تاریخ مصر لابن یونس. والأعلام للزرکلي)

حنفی فقہاء میں ابو عبد الرحمن محمد بن مسروق الکندی ۱۷۷ سے ۱۸۴ تک مصر کے قاضی رہے۔(تاریخ مصر لابن یونس ۲/۲۲٤۷)

اور ابو عبد اللہ عبد الرحمن بن عبد اللہ العمری ۱۸۵ سے ۱۹۵ تک مصر کے قاضی رہے۔(تاریخ مصر لابن یونس ۲/۱۲۳)

ابراہیم بن الجراح بن صبیح ۲۰۵ سے ۲۱۱ تک مصر کے قاضی رہے۔(تاریخ مصر لابن یونس ۲/۷)

بکار بن قتیبہ یہ ۲۴۶ میں مصر کے قاضی ہوئے اور ۲۷۵ میں مصر میں وفات پائی۔ یہ امام طحاوی رحمہ اللہ کے زمانہ طالب علمی کے قاضی اور بڑے محدث وفقیہ تھے، امام طحاوی نے ان سے خوب فائدہ اٹھایا۔

«روى عنه الطحاوي فأكثر، وبه انتفع وتخرج». (الجواهر المضية ١/١٦٨)

بکار بن قتیبہ کے بعد ابو جعفر احمد بن ابی عمران بن موسی مصر کے قاضی ہوئے۔ یہ بھی امام طحاوی کے شیخ ہیں۔ (الجواهر المضية ١/١٢٧)

امام طحاوی رحمہ اللہ کے زمانہ طالب علمی میں شافعی مذہب سے حنفی مذہب کی طرف منتقلی کی وجوہات:

کتب تراجم میں امام طحاوی کے شافعی مسلک کو چھوڑ کر حنفی مسلک اختیار کرنے کے سلسلے میں پانچ روایات ملتی ہیں، جن میں سے اول الذکر دو صحیح ہیں اور آخر الذکر تین صحیح نہیں۔

۱- امام طحاوی فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے میں نے مزنی سے حدیث لکھی اور امام شافعی کا قول اختیار کیا، چند سالوں کے بعد جب ہمارے یہاں احمد بن ابی عمران قاضی بن کر آئے تو میں نے ان کی صحبت اختیار کی اور ان کا قول اختیار کر لیا، وہ کوفیین کے مذہب پر تھے، اور اپنا پہلا قول چھوڑ دیا۔«قال الطحاوي: كان أول من كتبتُ عنه العلم المزنيّ، وأخذتُ بقول الشافعي. فلما كان بعد سنين، قدم إلينا أحمد بن أبي عمران قاضيا على مصر، فصحبته، وأخذتُ بقوله، وكان يتفقه على مذهب الكوفيين، وتركت قولي الأول». (تاريخ مصر لابن يونس ١/٢١. تاريخ دمشق لابن عساكر ٥/٣٦٩. سير أعلام النبلاء ١٥/٢٩.

معجم البلدان للحموي ٤/٢٢)

یہ روایت ابن عساکر نے اپنی سند کے ساتھ امام طحاوی سے ذکر کی ہے۔

۲- محمد بن احمد شُروطی نے پوچھا کہ آپ نے اپنے ماموں امام مزنی سے اختلاف کر کے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب کیوں اختیار کیا؟ امام طحاوی نے فرمایا: میں اپنے ماموں کو دیکھتا تھا کہ وہ ابو حنیفہ کی کتابوں میں غور کیا کرتے تھے، اس لیے ان کی طرف منتقل ہو گیا۔ «قال أحمد بن محمد الشروطي: قلت للطحاوي: لم خالفتَ خالَك واخترتَ مذهبَ أبي حنيفة؟ قال: لأني كنت أرى خالي يديم النظر في كتب أبي حنيفة، فلذلك انتقلت إليه».(الإرشاد في معرفة علماء الحديث للخليلي ١/٤٣١. طبقات المفسرين لأحمد بن محمد الأدنه وي، ص٦٠. الطبقات السنية، ص١٣٧. مرآة الجنان ٢/٢١١)

اس روایت کو ابو یعلی خلیلی نے اپنی سند سے ذکر کیا ہے۔

۳- ابراہیم بن علی ابو اسحاق شیرازی (م:۴۷۶) سے بلا سند یہ منقول ہے کہ امام طحاوی پہلے شافعی تھے امام مزنی سے پڑھتے تھے، مزنی نے ایک دن ان سے فرمایا: بخدا تم سے کچھ نہ ہو سکا «والله لا جاء منك شيء». اس سے طحاوی ناراض ہو کر ابن ابی عمران کے یہاں چلے گئے۔ جب امام طحاوی نے مختصر الطحاوی لکھی تو فرمایا: اللہ تعالی ابو ابراہیم (امام مزنی) پر رحم کرے، اگر وہ زندہ ہوتے تو کفارہ دیتے۔ (تاريخ الإسلام للذهبي ٧/٤٣٩. تذكرة الحفاظ للذهبي ٣/٢١. سير أعلام النبلاء ١٥/٢٩. طبقات المفسرين للداوودي ١/٧٥. تاريخ ابن الوردي ١/٢٥٦. مرآة الجنان ٢/٢١١. الوافي بالوفيات ٨/٨، وفيه: والله لا جاء منك خير.)

علامہ کوثری فرماتے ہیں کہ یہ روایت صحیح نہیں، اس لیے کہ «والله لا جاء» صیغہ ماضی ہے، اور صیغہ ماضی کے ساتھ قسم لغو ہوتی ہے۔ اور امام طحاوی ایسے مشہور مسئلے سے ناواقف نہیں ہو سکتے۔ (الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي، ص١٦)

۴- امام قدوری (۳۶۲-۴۲۸) فرماتے ہیں کہ ایک دن مزنی نے طحاوی سے کہا «والله لا أفلحت» تو طحاوی ناراض ہو کر چلے گئے اور احناف کی فقہ حاصل کی اور فقہ حنفی کے امام بن گئے۔ جب کوئی مشکل مسئلہ پڑھاتے یا بتاتے تو فرماتے کہ اللہ تعالی ابو ابراہیم پر رحم فرمائے، اگر زندہ ہوتے اور مجھے دیکھتے تو اپنی قسم کا کفارہ دیتے۔ (معجم السفر لأبي طاهر السِّلفي، ص١٦. الجواهر المضية ١/٧٦)

اس روایت میں بھی قسم کے الفاظ صیغہ ماضی کے ساتھ ہیں۔ نیز امام قدوری کی پیدائش امام طحاوی کی وفات کے ۴۱ سال بعد ہوئی ہے، اس لیے سند منقطع ہے۔

۵- امام طحاوی نے ایک روز امام مزنی کے سامنے ایک مسئلہ پر گفتگو کی تو مزنی نے ان سے کہا: «والله لا تفلح أبدا» اس پر طحاوی ناراض ہو گئے اور ابو جعفر بن ابی عمران سے جا ملے۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول کو اختیار کر لیا اور اس میں کمال پیدا کیا۔ اس کے بعد مزنی کی قبر سے گزرے تو فرمایا: اے ابو ابراہیم! اگر آپ

زندہ ہوتے تو اپنی قسم کا کفارہ دیتے۔

اس روایت کو ابن عساکر نے «بلغني» کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

نیز آخر الذکر تینوں حکایتوں میں یہ مذکور ہے کہ امام طحاوی امام مزنی کو چھوڑ کر احمد بن ابی عمران کے پاس چلے گئے؛ جبکہ امام مزنی کی وفات ۲۶۴ ہجری میں ہوئی اور احمد بن ابی عمران ۲۷۰ کے بعد مصر آئے؛ اس لیے آخر الذکر یہ تینوں حکایات صحیح نہیں۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کے اساتذہ:

مولانا یوسف کاندھلوی رحمہ اللہ نے امانی الاحبار کے مقدمہ میں امام طحاوی رحمہ کے ان ۸۸ مشائخ کے مختصر حالات اور ان پر جرح وتعدیل کا ذکر فرمایا ہے جن سے آپ نے معانی الآثار اور مشکل الآثار میں رویات لی ہیں۔ پھر ان ۲۶ مشائخ کے کا ذکر کیا ہے جن سے آپ نے صرف معانی الآثار میں روایت کی ہے۔ پھر ان ۱۳۵ مشائخ کا ذکر کیا ہے جن سے آپ نے مشکل الآثار میں روایت کی ہے۔ پھر ان ۲۳ مشائخ کا ذکر کیا ہے جن سے امام طحاوی رحمہ اللہ نے معانی الآثار اور مشکل الآثار کے علاوہ کسی اور کتاب میں روایت کی ہے۔

اس طرح امانی الاحبار کے مقدمہ میں ذکر کردہ آپ کے مشائخ کی تعداد ۲۷۲ ہے۔

آپ کے مشہور اساتذہ میں ہارون بن سعید ایلی، جن سے امام مسلم، ابو داود، نسائی، اور ابن ماجہ بھی روایت ہیں۔

ربیع بن سلیمان جیزی، جن سے امام ابو داود اور امام نسائی بھی روایت کرتے ہیں۔

امام مزنی، جو امام طحاوی کے ماموں ہیں، آپ سے امام طحاوی نے بکثرت احادیث سنی ہیں۔

یونس بن عبد الاعلی صدفی، جن سے امام مسلم، امام نسائی اور امام ابن ماجہ بھی روایت کرتے ہیں۔

ابو محمد ربیع بن سلیمان المؤذن جو امام شافعی کے شاگرد اور ان کی کتابوں کے راوی ہیں۔

ان کے علاوہ اور بھی آپ کے بہت سے قابل ذکر اساتذہ ہیں۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کے تلامذہ:

امام طحاوی رحمہ اللہ کے تلامذہ اور مستفدین کی فہرست سیکڑوں سے متجاوز ہے۔ مولانا یوسف کاندھلوی رحمہ اللہ نے امانی الاحبار کے مقدمہ میں آپ کے ۴۹ تلامذہ کا ذکر فرمایا ہے۔

آپ کے مشہور تلامذہ میں چند یہ ہیں:

حافظ ابو القاسم سلیمان بن احمد الطبرانی، جو معجم کبیر، معجم صغیر اور معجم اوسط وغیرہ کے مصنف ہیں۔

حافظ ابو سعید عبد الرحمن بن احمد بن یونس المصری، جو تاریخ مصر کے مصنف ہیں۔

حافظ ابو بکر محمد بن ابراہیم المقری، جو شرح معانی الآثار کے راوی ہیں۔

حافظ عبد اللہ بن عدی جرجانی، جو الکامل فی ضعفاء الرجال کے مصنف ہیں۔

حافظ محمد بن مظفر بغدادی، جنہوں نے امام اعظم کی مسند کو جمع کیا، یہ دار قطنی کے شیخ ہیں، دار قطنی ان کی موجودگی میں روایت بیان نہیں کرتے تھے۔(تاريخ الإسلام للذهبي ٤٧٢/٨)

امام طحاوی کے بارے میں ائمہ جرح وتعدیل کے تعریفی کلمات:

ابن یونس لکھتے ہیں: «كان ثقةً ثبتًا، فقيهًا عاقلاً، لم يخلّف مثله».(تاريخ مصر لابن يونس، ص٢٢/١)

ابن یونس کے اس قول کو ابن عساکر، علامہ ذہبی، حافظ ابن حجر، امام سیوطی وغیرہ متعدد حضرات نے اپنی کتابوں میں نقل فرمایا ہے۔

علامہ سمعانی فرماتے ہیں: «كان إمامًا ثقةً ثبتًا فقيهًا عالِمًا، لم يخلف مثله».(الأنساب٩/٥٣)

علامہ ابن جوزی لکھتے ہیں: «وكان ثبتًا فهمًا فقيهًا عاقلاً».(المنتظم في تاريخ الملوك والأمم١٣/٣١٨)

ابن کثیر لکھتے ہیں: «هو أحد الثقات الأثبات، والحفاظ الجهابذة».(البداية والنهاية ١١/١٧٤)

اور علامہ ذہبی لکھتے ہیں: «الإمام، العلامة، الحافظ الكبير، محدث الديار المصرية وفقيهها،... من نظر في تواليف هذا الإمام علم محله من العلم، وسعة معارفه».(سير أعلام النبلاء ١٥/٢٧)

امام ذہبی تاریخ الاسلام میں لکھتے ہیں: «المحدث الحافظ أحد الأعلام». پھر ذہبی نے ابن یونس کے قول کو نقل کیا ہے۔

صلاح الدین صفدی لکھتے ہیں: «كان ثقةً نبيلاً ثبتًا فقيهًا عاقلاً لم يتخلف بعده مثله».(الوافي بالوفيات٨/٨. ومثله في تاج التراجم، ص١٠٠. وطبقات المفسرين للأنه وي، ص٥٩. والجواهر المضية ١/١٠٢)

ابن عبد البر فرماتے ہیں: « كان الطحاوي من أعلم الناس بسير الكوفيين وأخبارهم وفقههم مع مشاركته في جميع مذاهب الفقهاء».(لسان الميزان ١/٦٢٠)

یوسف بن تغری بردی لکھتے ہیں: «الفقيه الحنفي المحدّث الحافظ أحد الأعلام وشيخ الإسلام،... كان إمام عصره بلا مدافعة في الفقه والحديث واختلاف العلماء والأحكام واللغة والنحو، وصنّف المصنّفات الحسان».(النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ٣/٢٤٠)

علامہ عینی لکھتے ہیں: «إمام عظيم ثبت ثقة حجة كالبخاري ومسلم، وغيرهما من أصحاب الصحاح والسنن، يدل علي ذلك اتساع روايته ومشاركته إياهم، بل هو أثبت منهم في

استنباط الأحكام من القرآن والسنة، وأقعد منهم في الفقه، يصدق ذلك من ينظر في كلامه وكلامهم، ويدل على ذلك أيضًا تصانيفه المفيدة». (مقدمة نخب الأفكار ۷۹/۱)

امام طحاوی رحمہ اللہ کے ناقدین:

۱-امام طحاوی رحمہ اللہ پر امام بیہقی کی تنقید اور اس کا جواب:

امام بیہقی نے معرفۃ السنن والآثار کے مقدمہ کے آخر میں لکھا ہے: «وحين شرعت في هذا الكتاب بعث إليَّ بعض إخواني من أهل العلم بالحديث بكتاب لأبي جعفر الطحاوي رحمنا الله وإياه، وشكا فيما كتب إليَّ ما رأى من تضعيف أخبار صحيحة عند أهل العلم بالحديث حين خالفها رأيه، وتصحيح أخبار ضعيفة عندهم حين وافقها رأيه؛ وسألني أن أجيب عما احتج به فيما حكم به من التصحيح والتعليل في الأخبار. فاستخرت الله تعالى في النظر فيه وإضافة الجواب عنه إلى ما خرجته في هذا الكتاب، ففي كلام الشافعي رحمه الله على ما احتج به أو رده من الأخبار جواب عن أكثر ما تكلف هذا الشيخ من تسوية الأخبار على مذهبه، وتضعيف ما لا حيلة له فيه بما لا يضعف به، والاحتجاج بما هو ضعيفٌ عند عيره». (مقدمة معرفة السنن والآثار للمصنف ۲۱۹/۱ ۲۲۰)

حاجی خلیفہ نے امام بیہقی کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد قوام الدین امیر کاتب الاتقانی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں: «هذا لعمري تحامل ظاهر من هذا الإمام في شأن هذا الأستاذ الذي اعتمده أكابر المشايخ».(کشف الظنون ۱۷۲۸/۲)

میری عمر کی قسم! یہ امام بیہقی کا امام طحاوی پر بے جا حملہ ہے۔ امام طحاوی پر اکابر مشائخ نے اعتماد کیا ہے۔

علامہ عبد القادر قُرشی نے امام بیہقی کا مذکورہ کلام اِن الفاظ میں نقل کیا ہے: «وحين شرعتُ في كتأبي هذا جاءني شخص من أصحابي بكتاب لأبي جعفر الطحاوي فكم من حديث ضعيف فيه صححه لأجل رأيه، وكم من حديث فيه صحيح ضعَّفه لأجل رأيه». (الجواهر المضية ٥٧٠/٤، بتحقيق:عبد الفتاح محمد الحلو)

علامہ عبد القادر قرشی امام بیہقی کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: خدا کی قسم! امام طحاوی رحمہ اللہ ایسی حرکت سے کوسوں دور ہیں، بیہقی جس کتاب کی طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ یہی کتاب ہے جو معانی الآثار کے نام سے مشہور ہے۔ «وحاشا لله أن الطحاوي رحمه الله تعالى يقع فى هذا، فهذا الكتاب الذى أشار إليه هو الكتاب المعروف بمعاني الآثار».

اللہ کی پناہ امام طحاوی صحیح حدیث کی تضعیف اور ضعیف کی تصحیح نہیں کرتے یہ معانی الآثار کی طرف

اشارہ ہے؛ لیکن وہ کتاب ایسی نہیں۔

اس کے بعد علامہ قرشی نے شرح معانی الآثار کی تخریج سے متعلق اپنی خدمات کا ذکر کیا ہے جو "الحاوی فی بیان آثار الطحاوی" سے مشہور ہے، اس کے بعد وہ لکھتے ہیں: "بیہقی نے امام طحاوی کے بارے میں جن باتوں کا تذکرہ کیا ہے، بخدا! ان میں سے کوئی بات بھی مجھے ان کی کتاب میں نہیں ملی ہے۔ اور ہمارے شیخ علاء الدین ماردینی نے بیہقی کی سنن کبیر پر ایک عظیم نفیس کتاب لکھی، جس میں انھوں نے جو اتہامات امام طحاوی پر لگائے ہیں امام طحاوی تو ان الزامات سے بری ہیں؛ لیکن امام بیہقی نے خود اس طریقہ کار کو اپنایا ہے۔ امام بیہقی جب اپنے مسلک کی تائید میں کوئی حدیث ذکر کرتے ہیں تو اس میں ایک راوی کی توثیق کرتے ہیں اور وہی راوی جب ہمارے مسلک کی کسی حدیث میں آتا ہے تو اس پر ہاتھ صاف کرتے ہیں۔ یہ کام انھوں نے بہت سے مقامات پر کیا ہے اور کبھی کبھی تو ایک راوی کی توثیق اور تضعیف میں دو تین ورق ہی کا فاصلہ ہوتا ہے۔ سنن بیہقی لوگوں کے سامنے ہے جن کو ہماری بات میں شک ہو وہ سنن بیہقی کا مطالعہ کر لیں۔

«والله لم أر في هذا الكتاب شيئا مما ذكره البيهقي عن الطحاوي. وقد اعتنى شيخنا قاضي القضاة علاء الدين ووضع كتابًا عظيمًا نفيسًا على السنن الكبير له، وبيَّن فيه أنواعا مما ارتكبها من ذلك النوع الذي رمى به البيهقي للطحاوي، فيذكر حديثًا لمذهبه وسنده ضعيف فيوثّقه، ويذكر حديثًا على مذهبنا وفيه ذلك الرجل الذى وثّقه فيضعّفه، ويقع هذا في كثير من المواضع، وبين هذين العملين مقدار ورقتين أو ثلاثة، وهذا كتابه موجود بأيدي الناس، فمن شكَّ في هذا فلينظر فيه». (الجواهر المضية ٥٧٠/٤، بتحقيق:عبد الفتاح محمد الحلو)

علامہ قرشی نے اپنے استاذ کی جس کتاب کا تذکرہ کیا ہے اس کا پورا نام "الجوہر النقی علی السنن الکبری للبیہقی" ہے۔ اور بعض نے اس کا نام "الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی" لکھا ہے۔ اس کے مصنف علاء الدین علی بن عثمان الماردینی ہیں جو ابن الترکمانی سے مشہور ہیں۔ یہ کتاب السنن الکبری کے ساتھ حیدر آباد سے چھپی ہوئی ہے۔

۲- امام طحاوی رحمہ اللہ پر علامہ ابن تیمیہ کی تنقید اور اس کا جواب:

امام طحاوی رحمہ اللہ نے شرح مشکل الآثار میں حدیث ردّ الشمس روایت کیا ہے اور اسے علامات نبوت میں شمار کیا اور احمد بن صالح سے نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے تھے: «لا ينبغي لمن كان سبيله العلم التخلف عن حفظ حديث أسماء الذي رواه لنا عنه؛ لأنه من أجَلِّ علامات النبوة». (شرح مشكل الآثار ٩٦/٣)

علامہ ابن تیمیہ امام طحاوی کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «والطحاوي ليست عادته نقد الحديث كنقد أهل العلم؛ ولهذا روى في «شرح معاني الآثار» الأحاديث المختلفة، وإنما

يرجح ما يرجحه منها في الغالب من جهة القياس الذي رآه حجة، ويكون أكثرها مجروحًا من جهة الإسناد لا يثبت، ولا يتعرض لذلك؛ فإنه لم تكن معرفته بالإسناد كمعرفة أهل العلم به، وإن كان كثير الحديث فقيهًا عالِمًا». (منهاج السنة النبوية ١٩٥/٨)

امام طحاوی نقد وتوثیق میں اس علم کے ماہرین کی طرح نہیں، اس لیے شرح معانی الآثار میں مختلف احادیث ذکر کرتے ہیں، پھر جس قیاس کو وہ حجت مانتے ہیں اس کی روشنی میں بعض احادیث کو دوسری احادیث پر ترجیح دیتے ہیں، وہ فقیہ عالم اور کثیر الحدیث تھے، لیکن اسانید کی معرفت میں اہلِ علم کے برابر نہیں تھے۔

علامہ ابن تیمیہ نے امام طحاوی رحمہ اللہ پر یہ تبصرہ صرف اس لیے کیا کہ آپ نے شرح مشکل الآثار میں حدیث ردّ الشمس کو ذکر فرمایا اور اس کی تردید وتضعیف نہیں کی۔

حدیثِ ردّ الشمس اور امام طحاوی کی طرف اس کی تصحیح کی نسبت کی تحقیق:

متعدد حضرات نے امام طحاوی کی طرف منسوب کیا ہے کہ انھوں نے حدیث رد الشمس کی تصحیح کی ہے؛ حالانکہ امام طحاوی نے شرح مشکل الآثار میں اس حدیث کی تصحیح یا تحسین یا اس کا ثابت ہونا نہیں لکھا ہے۔ قاضی عیاض نے امام طحاوی سے حضرت اسماء کی حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: «قال (أي الطحاي): وهذان الحديثان ثابتان، ورواتهما ثقات». (الشفاء ٥٤٨/١، الفصل الثاني عشر في انشقاق القمر)

اور امام قرطبی اور شیخ عبد اللہ بن محمد بن الصدیق الغماری لکھتے ہیں: «قال الطحاي: وهذان الحديثان ثابتان، ورواتهما ثقات». (تفسير القرطبي ١٩٨/١٥. الأحاديث المنتقاة في فضائل سيدنا رسول الله صلي الله عليه وسلم، لعبد الله الغماري، المطبوع ضمن موسوعته ٢٢٨/٩)

امام سیوطی لکھتے ہیں: «قلتُ أخرجه ابن منده وابن شاهين من حديث أسماء بنت عميس، وابن مردويه من حديث أبي هريرة، وإسنادهما حسن، وممن صححه الطحاوي والقاضي عياض. وادعى ابن الجوزي أنه موضوع فأخطأ، كما بينته في مختصر الموضوعات وفي التعقبات». (الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، المطبوع مع الفتاوي الحديثية لابن حجر الهيتمي، ص٢٣٧)

اور علامہ آلوسی روح المعانی میں لکھتے ہیں: «وصححه الطحاوي والقاضي عياض». (روح المعاني، ص:٣٢) جبکہ قاضی عیاض نے امام طحاوی کی طرف تصحیح کو منسوب کیا ہے، خود تصحیح یا تضعیف نہیں کی ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے حدیث رد الشمس کو حضرت اسماء بنت عمیس رضی اللہ عنہا سے دو سندوں سے روایت کیا ہے:

١- حدثنا أبو أمية، قال: حدثنا عبيد الله بن موسى العبسي، قال: حدثنا الفضيل بن مرزوق، عن إبراهيم بن الحسن، عن فاطمة بنت الحسين، عن أسماء ابنة عميس، قالت: كان

رسول الله صلى الله عليه وسلم يوحى إليه ورأسه في حجر علي فلم يصل العصر حتى غربت الشمس، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «صليت يا علي؟» قال: لا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اللهم إنه كان في طاعتك وطاعة رسولك فاردد عليه الشمس»، قالت أسماء: فرأيتها غربت، ثم رأيتها طلعت بعدما غربت.

اس سند میں فضیل بن مرزوق مختلف فیہ ہے؛ ثوری ابن عیینہ، ابن معین نے ثقہ کہا ہے، اور ابن معین سے دوسری روایت یہ ہے کہ «صالح الحديث إلا أنه شديد التشيع»، اور نسائی نے ضعیف کہا ہے، اور ابن حبان کہتے ہیں: «كان يخطئ على الثقات ويروي عن عطية الموضوعات». (تهذيب التهذيب ٢٩٨/٨)

اور عبید اللہ بن موسی العبسی کے بارے میں حافظ ابن حجر نے فرماتے ہیں: ثقة كان يتشيع. وقال ابن سعد كان ثقة صدوقا، وكان يتشيع ويروي أحاديث في التشيع منكرة، وضعف بذلك عند كثير من الناس. وقال يعقوب بن سفيان: شيعي وإن قال قائل رافضي لم أنكر عليه». (تقريب التهذيب. تهذيب التهذيب ٥٣/٧)

٢- حدثنا علي بن عبد الرحمن بن محمد بن المغيرة، قال: حدثنا أحمد بن صالح، قال: حدثنا ابن أبي فديك، قال: حدثني محمد بن موسى، عن عون بن محمد، عن أمه أم جعفر، عن أسماء ابنة عميس، به.

اس سند میں محمد بن موسی الفطری کے بارے میں حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں «صدوق رُمي بالتشيع» لکھا ہے۔

عون بن محمد کا بخاری نے تاریخ کبیر میں اور ابن ابی حاتم نے الجرح والتعدیل میں بلا جرح وتعدیل کے ذکر فرمایا ہے۔ اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔

اور ام عون کے بارے میں حافظ ابن حجر نے «مقبولة» لکھا ہے۔ شیخ شعیب ارناؤوط اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «بل مجهولة الحال، فقد تفرد بالرواية عنها اثنان، ولم يوثقها أحد». (تقرير تقريب التهذيب ٤٤٥/٤)

زین الدین عراقی نے "طرح التثریب" (٢٤٩/٧) میں حضرت اسماء کی حدیث کی سند کو حسن کہا ہے۔

رد الشمس سے متعلق حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے: حدثنا علي بن سعيد قال: نا أحمد بن عبد الرحمن بن المفضل الحراني قال: نا الوليد بن عبد الواحد التميمي قال: نا معقل بن عبيد الله، عن أبي الزبير، عن جابر: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الشمس فتأخرت ساعة من نهار». (المعجم الأوسط للطبراني ٤٠٣٩)

ابو الزبیر محمد بن مسلم صدوق ہے۔ (تقریب التهذیب)

معقل بن عبید اللہ صدوق حسن الحدیث. (تحریر تقریب التهذیب)

ولید بن عبد الواحد التمیمی کو ابن حبان نے کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ کسی اور کتاب میں ہمیں ولید کے حالات نہیں مل سکے۔

احمد بن مفضل کے بارے میں خطیب نے تاریخ بغداد (۵/۴۰۲) میں لکھا ہے: «وما علمت من حاله إلا خيرا».

اور طبرانی کے شیخ علی بن سعید کے حالات ہمیں نہیں مل سکے۔

ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/۲۹۶) میں اس کی سند کو حسن کہا ہے۔ اور عجلونی نے کشف الخفاء (۱/۴۹) میں صحیح کہا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے منہاج السنہ (۹/۱۹۰-۱۹۲) میں حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہما سے بھی رد شمس سے متعلق احادیث ذکر کی ہیں، جو انتہائی ضعیف یا موضوع ہیں۔

حدیث ردّ الشمس کے بارے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں، بعض نے موضوع، بعض نے ضعیف، بعض حسن، اور بعض نے صحیح کہا ہے۔ شیخ عبد الفتاح ابو غدہ نے "المصنوع" کی تعلیق میں لکھا ہے کہ علی بن مدینی، امام احمد، ابن الجوزی، ابن تیمیہ، امام ذہبی، ابن قیم، ابن کثیر وغیرہ نے ضعیف یا موضوع کہا ہے۔ جبکہ احمد بن صالح مصری، امام طحاوی، ابو القاسم عامری، حاکم نیساپوری، بیہقی، قاضی عیاض، علامہ ہیثمی، ابن عراق، ابن حجر، قسطلانی، زرقانی، سیوطی، محمد بن یوسف صالحی، سخاوی، ابن عراق، ملا علی قاری، عجلونی، کوثری وغیرہ نے حدیث ردّ الشمس کی تصحیح کی ہے یا ثابت مانا ہے۔

تفصیل کے لیے "المصنوع في معرفة الحديث الموضوع" ص۲۶۶-۲۶۷ پر شیخ عبد الفتاح ابو غدہ کی تعلیق ملاحظہ فرمائیں۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے رد شمس کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ وہ ڈوبنے کے قریب تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت سے رک گیا۔ «والمعنى أنها كادت أن تغرب فحبسها».(مرقاة المفاتيح، باب قسمة الغنائم)

حدیث رد الشمس کو شرح مشکل الآثار میں ذکر کرنے اور اسے دلائل النبوۃ میں شمار کرنے کی وجہ سے علامہ ابن تیمیہ کا یہ فرمانا کہ "امام طحاوی فن اسماء الرجال سے کما حقہ واقف نہیں تھے" امر واقعہ کے خلاف ہے۔ آپ کی کتاب معانی الآثار اور مشکل الآثار کی شاید ہی کوئی بحث اسناد اور رجال کی جرح وتعدیل سے خالی ہو۔ حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب اور دوسری کتابوں میں بہت سے رواۃ کے بارے میں امام طحاوی سے

جرح وتعدیل کو نقل فرمایا ہے۔ جس کی کچھ تفصیل مولانا یوسف کاندھلوی رحمہ اللہ نے امانی الاحبار کے مقدمہ میں صفحہ ۴۸ پر لکھی ہے۔

بہت سے حفاظ ائمہ حدیث نے اپنی کتابوں میں بعض صحیح احادیث کی تضعیف کی ہے اور بعض ضعیف ومنکر احادیث کی تصحیح کی ہے؛ لیکن ان کے اس جزوی عمل کی وجہ سے ان کی فن حدیث کی امامت ومہارت سلب نہیں ہوجاتی۔ علامہ ابن تیمیہ کی یہ غیر علمی عادت ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے مطابق کسی عالم کی جزوی خطا کو ایک کلیہ بنا کر اس عالم کی طرف منسوب کرکے تنقید کرتے ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ کی بعض غلطیاں:

امام طحاوی نے حدیث رد الشمس کو شرح مشکل الآثار میں نقل کیا، لیکن اس کی تصحیح نہیں کی۔ اگر بالفرض امام طحاوی نے کسی ایک مقام پر خطا کی تو اس سے ان کی حدیث میں امامت مخدوش نہیں ہوتی۔ خود علامہ ابن تیمیہ کی امامت ان کے متبعین کے نزدیک مسلم ہے، لیکن ان سے بھی غلطیاں ہوئی ہیں:

۱- علامہ ابن تیمیہ نے اپنی متعدد کتابوں میں حدیث «من قرأ القرآن فأعربه فله بكل حرف عشر حسنات» نقل کیا ہے اور اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا ہے۔ (العبودية، ص١٤٦. الفتاوى الكبرى ٥/٢١٥. بيان تلبيس الجهمية ٨/٣٤٠. مجموع الفتاوى ٣/٤٠٢، و١٠/٢٣٢، و١٧/٤٢٠)

اور الفتاوی الکبری میں دوسری جگہ (۵/۳۳۴) اس روایت کے بارے میں لکھا ہے: «رواه الترمذي وقال: حديث حسن غريب». جبکہ سنن ترمذی میں یہ روایت موجود نہیں۔

عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو طبرانی نے معجم اوسط (رقم: ۷۵۷۴) میں عن نهشل، عن الضحاك کی سند سے روایت کیا ہے اور نہشل متروک ہے۔ «قال الطيالسي وابن راهويه: كذاب. وقال أبو سعيد النقاش: روى عن الضحاك الموضوعات». (تهذيب التهذيب ١٠/٤٧٩)

یہ روایت مختلف الفاظ کے ساتھ حضرت عمر، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابن عباس، حضرت عبد اللہ بن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔ شیخ البانی نے ان سبھی روایات کو السلسلة الضعیفه (۵/۳۰۷، و۱۴/۱۹۴، و۲۰۰۰) میں ذکر کیا اور ان پر موضوع کا حکم لگایا ہے، اور علامہ ابن تیمیہ نے اپنی کتابوں میں اس حدیث کو بلا تبصرہ ذکر فرمایا ہے۔

۲- اسی طرح علامہ ابن تیمیہ نے سورہ فاتحہ کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ سورہ عرش کے نیچے خزانے سے دی گئی ہے۔ اور بعض کتابوں میں امام بخاری کی صحیح کا حوالہ دیا ہے اور راوی ابن عباس لکھا ہے؛ جبکہ کتب حدیث میں سورہ فاتحہ کا عرش کے نیچے خزانے سے دیا جانا مذکور نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں: «أم الكتاب التي لم ينـزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها، والتي أعطيها نبينا صلى الله عليه وسلم من كنـز تحت العرش التي لا تجزئ صلاة إلا بها».(٣٦٩/٣)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وفي بعض الأحاديث: «إن فاتحة الكتاب أعطيها من كَنْز تحت العرش».(مجموع الفتاوى ٥/١٤. قاعدة جليلة في توحيد الله، ص٥٥)

اور مجموع الفتاوی میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وروى البخاري في صحيحه عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أعطيت فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة من كنـز تحت العرش».(مجموع الفتاوى ٤٩٠/١٢. ومثله في ١٤٢/١٤)

جبکہ ہمیں سورہ فاتحہ کا عرش کے نیچے خزانے سے عطا کیا جانا کتب احادیث میں نہیں ملا۔ کتب احادیث میں صرف سورہ بقرہ کی آخری آیات کا عرش کے نیچے خزانے سے دیے جانے کا ذکر ہے: عن حذيفة قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «أعطيت هذه الآيات من آخر البقرة من كنـز تحت العرش، لم يعطها نبي قبلي». (مسند أحمد، رقم:٢٣٢٥١، وإسناده صحيح)

٣- علامہ ابن تیمیہ نے خیر القرون کے سلسلہ میں یہ حدیث نقل کی ہے: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم». (الفتاوى الكبرى ٣٧/٣. مجموع الفتاوى ٣٢١/٢٤. منهاج السنة ٢٢٦/٦)

اور بہت سی کتابوں میں «خير القرون قرني الذي بعثت فيه، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» کے الفاظ کے ساتھ یہ حدیث نقل کی ہے۔(أمراض القلوب وشفاؤها، ص٧٣. شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٨٠. مجموع الفتاوى ٤٠٦/٣، و٧٧/١٠. التحفة العراقية، ص٧٣)

حالانکہ یہ الفاظ محدثین کے نزدیک ثابت نہیں۔ صحیح بخاری میں «خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».(رقم:٢٦٥١) بخاری میں دوسری جگہ «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».(رقم:٣٦٥٠) و«خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».(رقم:٣٦٥١) ہے۔

صحیح مسلم میں ہے: «سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الناس خير؟ قال: قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».(رقم:٢٥٣٣) «خير الناس قرني».(رقم:٢٥٣٣)، «إن خيركم قرني».(رقم:٢٥٣٥) کے الفاظ بھی صحیح مسلم میں آئے ہیں۔

طبرانی کی معجم کبیر میں «خير القرن قرني».(٥٤٠/٢١٠/٢٤) ہے۔

اور المعجم الأوسط میں «خير قرن القرن الذي أنا فيه».(رقم:٣٤٢٥) ہے۔

ہمارے شیخ عبد الفتاح ابو غدہ "الأجوبۃ الفاضلہ" میں لکھتے ہیں: «هذا الفظ أي «خير القرون قرني» لم أجده في الصحيحين وغيرهما مما رجعت إليه من المصادر الحديثية».(الأجوبة الفاضله عن الأسئلة العشرة الكاملة، ص٢٧)

«خير القرون قرني»کے الفاظ علماء کو نہیں ملے، ہاں علامہ ابن تیمیہ نے اگر روایت بالمعنی فرمائی ہے تو الگ بات ہے۔

شیخ محمود رشاد سالم نے منہاج السنہ کے تعلیق میں لکھا ہے: «يذكر ابن تيمية هذا الحديث بهذا اللفظ الذي يبدأ بعبارة: «وخير القرون قرني...». أو «خير القرون القرن...» في كثير من كتبه. وقد بحثت عن هذه الرواية بهذه الألفاظ طويلا فلم أجدها».(تعليق منهاج السنة ٣٥/٢، تحقيق: محمد رشاد سالم)

معاصر عالم دین مفتی مرغوب احمد حفید نے مختلف دار الافتاؤں سے «خير القرون قرني»کے الفاظ کا ثبوت دریافت فرمایا، سب نے ان الفاظ سے لاعلمی ظاہر کی۔ کمافی مرغوب الفتاوی(۱/ ۵۰۹)

۴- علامہ ابن تیمیہ نے اپنی متعدد کتابوں میں یہ حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے فرمایا: «والذي نفسي بيده لا يدخلون الجنة حتى يحبوكم من أجلي».(حقوق آل البيت، ص٤٨. مجموع الفتاوى ٤٠٨/٣، و٤٩٢/٢٨)

اور بعض کتابوں میں یہ الفاظ نقل فرمائے ہیں: «والذي نفسي بيده لا يدخلون الجنة حتى يحبونكم لله ولقرابتي».(أمراض القلوب وشفاؤها، ص٦٧. رأس الحسين، ص٢٠١. مجموع الفتاوى ٦٥/١٠، و٤٧٢/٢٧. منهاج السنة ١٠٢/٧. التحفة العراقية، ص٦٧)

جبکہ کتب حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ حدیث موجود نہیں۔ سنن ترمذی وغیرہ میں یہ حدیث اِن الفاظ کے ساتھ موجود ہے: «والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الإيمان حتى يحبكم لله ولرسوله». (سنن الترمذي، رقم:٣٧٥٨. مسند أحمد، رقم:١٧٥١٦. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح)

۵- علامہ ابن تیمیہ نے جہاد قسطنطنیہ سے متعلق لکھا ہے: «وفي صحيح البخاري، وغيره، عن أم حرام، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أول جيش يغزو القسطنطينية مغفور لهم». (الجواب الصحيح لمن بد دين المسيح ١١٧/٦)

اور بعض دوسری کتابوں میں لکھا ہے: «وقد روى البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أول جيش يغزو القسطنطينية مغفور له». (المسائل والأجوبة، ص٨٠. مجموع الفتاوى ٤١٣/٣، و٤٧٥/٤، و٤٨٦/٤، و٣٥٢/١٨. منهاج السنة ٥٤٤/٤، و٥٧٢/٤)

جبکہ یہ روایت ابن عمر سے نہیں، بلکہ ام حرام سے صحیح بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

«أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا»، قالت أم حرام: قلت: يا رسول الله أنا فيهم؟ قال: «أنت فيهم»، ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أول جيش من أمتي يغزون مدينة قيصر مغفور لهم»، فقلت: أنا فيهم يا رسول الله؟ قال: «لا».(صحيح البخاري، رقم:٢٩٢٤)

علامہ ابن تیمیہ کے نقل کردہ الفاظ ہمیں کتب حدیث میں نہیں ملے۔

٦- علامہ ابن تیمیہ نے اپنی متعدد کتابوں میں استوی علی العرش سے متعلق امام مالک کے قول کو ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے «الاستواء معلوم، والكيف مجهول».(الفتاوى الكبرى ٤٦٨/٦. الفتوى الحموية، ص٢٩١. بيان تلبيس الجهمية ١٧٣/١، ٣/٢، و٣٨٩. درء تعارض العقل والنقل ٢٠٧/١. شرح حديث النـزول، ص٢١. مجموع الفتاوى ٢٥/٣، وفي غيرها من كتبه في عدة مواضع)

جبکہ امام مالک سے «والكيف مجهول» کے الفاظ ثابت نہیں۔ امام مالک سے ایک روایت میں «وكيف عنه مرفوع» منقول ہے۔(الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٧٩) اور دوسری روایت میں «والكيف غير معقول» منقول ہے۔(الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٧٩).

جو الفاظ علامہ ابن تیمیہ نے اپنی کتابوں میں نقل فرمائے ہیں وہ صرف وہب بن منبہ کی روایت میں ہے، جسے علامہ ذہبی نے «العلو» میں موضوع کہا ہے۔«أحمد بن محمد بن غالب الباهلي كذاب...، وهذا أحسبه من وضع غلام الخليل، وهو كلام ركيك».(العلو، رقم:٣٣٤)

٧- علامہ ابن تیمیہ نے ابن حزم کی مراتب الاجماع(ص١٦٧) کی عبارت «وأنه تعالى لم يزل وحده ولا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كلها كما شاء» کے رد میں لکھا ہے: «ومعلوم أن هذه العبارة ليست في كتاب الله، ولا تنسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم،...وروي هذا الحديث في البخاري بثلاثة ألفاظ: رُوي: «كان الله ولا شيء قبله»، ورُوي: «ولا شيء غيره»، ورُوي: «ولا شيء معه».(نقد مراتب الإجماع، لابن تيمية، ص٣٠٤، ط: دار ابن حزم، بيرت)

علامہ ابن تیمیہ «ولا شيء معه» کے الفاظ کے لیے صحیح بخاری کا حوالہ دیا ہے؛ لیکن ہمیں صحیح بخاری کے علاوہ دیگر کتبِ حدیث میں بھی یہ الفاظ نہیں ملے۔ حسن احمد اِسبر اس روایت کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «أما لفظ: «ولم يكن شيء معه» فلم أجده في صحيح البخاري، بل ولا في شيء من كتب السنة، وإن كان شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره كالذهبي وابن كثير وابن القيم عزوا هذا اللفظ للبخاري، إلا أن الحافظ ابن حجر يقول في «فتح الباري» (٢٨٩/٦): «وفي رواية غير البخاري: (ولم يكن شيء معه)». اهـ فقد يكون اختلاف نسخ الصحيح هو السبب في هذا الاختلاف، إلا أني أستبعد ذلك؛ إذ لو كان البخاري رواه فعلا بهذا اللفظ لوجدناه عند غيره

ممن أخرج الحديث من كتب السنة، وهم كثير، فلما لم نجد هذا اللفظ عند أحد منهم غلب على الظن أنه وهم، والله أعلم بالصواب». (حاشية نقد مراتب الإجماع، ص٣٠٤)

مذکورہ روایت حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے دو سندوں کے ساتھ مروی ہے:

۱-عبد الرحمن بن عبد اللہ بن عتبہ بن عبد اللہ بن مسعود المسعودی (ثقة) کی سند سے۔

اور مسعودی سے اس حدیث کو روایت کرنے والے سات راوی ہیں: ۱-خالد بن الحارث (ثقة ثبت)، ۲- النضر بن شمیل (ثقة ثبت)، ۳-عثمان بن عمر بن فارس (ثقة)، یہ تینوں حضرات مسعودی سے قبل الاختلاط روایت کرنے والے ہیں۔ ۴-روح بن عبادہ (ثقة)، ۵-ابو داود الطیالسی (ثقة حافظ)، ۶-یزید بن ہارون (ثقة متقن حافظ)، اور یہ مسعودی سے بعد الاختلاط روایت کرنے والے ہیں، ۷-عبد اللہ بن یزید المقرئ (ثقة فاضل)۔ ان سب نے بالاتفاق «كان الله و لم يكن شيء غيره» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے؛ جبکہ ان میں سے بعض نے مسعودی سے قبل الاختلاط اور بعض نے بعد الاختلاط روایت کیا ہے۔

۲-سلیمان بن مہران الأعمش الکوفی (ثقة ثبت) کی سند سے۔

اور اعمش سے اس حدیث کو روایت کرنے والے ۹ راوی ہیں، جن میں سے پانچ: ۱- حفص بن غیاث (ثقة فقیہ)، ۲-ابو عبیدة عبد الملک بن معن (ثقة)، ۳-ابو بکر بن عیاش (ثقة ربما غلط)، ۴- محمد بن عبید (ثقة)، ۵-ابو اسحاق ابراہیم بن محمد الفزاری (ثقة حافظ) نے «كان الله و لم يكن شيء غيره» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔

اور دو راوی: ۱-ابو حمزہ محمد بن میمون السکری (ثقة فاضل)، ۲- شیبان بن عبد الرحمن النحوی (ثقة) نے اعمش سے «كان الله و لم يكن شيء قبله» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔

اور ابو معاویہ محمد بن خازم (ثقة) نے اعمش سے «كان الله قبل كل شيء» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔

اور ابو عوانہ الوضاح بن عبد اللہ الیشکری (ثقة ثبت) نے اعمش سے «كان الله عز وجل لا شريك له» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ «كان الله و لم يكن شيء غيره» کے الفاظ کے ساتھ یہ روایت راجح ہے۔ مسعودی سے سات راویوں نے اور اعمش سے پانچ راویوں نے «كان الله و لم يكن شيء غيره» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور ابو معاویہ کی روایت «كان الله قبل كل شيء»، اور ابو عوانہ کی روایت «كان الله عز وجل لا شريك له» کے الفاظ کے ساتھ پہلی روایت «كان الله و لم يكن شيء غيره» کے موافق ہے۔

معلوم ہوا کہ ابو حمزہ اور شیبان کی روایت «كان الله و لم يكن شيء قبله» کے الفاظ کے ساتھ روایت بالمعنی ہے، اور اصل روایت «كان الله و لم يكن شيء غيره» کے الفاظ کے ساتھ ہے، کیونکہ ان الفاظ پر سوائے دو کے تمام راویوں کا اتفاق ہے، اور سبھی ثقہ ہیں۔

تفصیل کے لیے دکتور صلاح الدین بن احمد الأدلبی کا رسالہ «حديث كان الله و لم يكن شيء غيره روايةً ودرايةً وعقيدةً» ملاحظہ فرمائیں۔

٨- علامہ ابن تیمیہ نے الفتاوی الکبری (٦/ ٤١٠) میں ابو بکر بن ابی عاصم کی کتاب السنہ سے یہ روایت نقل کی ہے: «حدثنا ابن فضيل عن ليث عن مجاهد: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ قال: يقعده معه على العرش». (وانظر: بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٥٣٥، و٣/ ٣٧٤، و٦/ ٢١٦. ومجموع الفتاوى ٤/ ٣٧٤، و٥/ ٥١٩)

اس روایت کی سند کے ضعیف اور متن کے منکر ہونے کے باوجود علامہ ابن تیمیہ نے اس روایت کے سند و متن پر کوئی کلام نہیں کیا؛ بلکہ اس روایت کی تائید میں فرماتے ہیں: «حديث قعود الرسول صلى الله عليه وسلم على العرش ثابت عن مجاهد وغيره، وكان السلف والأئمة يروونه ولا ينكرونه، ويتلقونه بالقبول». (درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٢٣٧)

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ مجاہد کی اس روایت کو اسلاف وائمہ کے یہاں تلقی بالقبول حاصل تھی، وہ اسے بلا انکار روایت کرتے تھے؛ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ روایت مجاہد بن جبر (م: ١٠٤ھ) اور ابو جعفر محمد بن مصعب (م: ٢٢٨ھ) کے علاوہ کسی اور سے منقول نہیں۔ اور مجاہد کی روایت کی سند میں لیث بن ابی سلیم مختلط ہے؛ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «صدوق اختلط جدًّا و لم يتميز حديثه فترك». (تقريب التهذيب)

اور محمد بن مصعب کی روایت میں ابو عبد اللہ الخفّاف کے حالات ہمیں کتب تاریخ وتراجم میں نہیں مل سکے۔ ان دونوں روایتوں کو ابو بکر بن الخلال نے السنۃ (رقم: ٢٨٧، ٢٩١) میں روایت کیا ہے۔

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: «والإقعاد معه على العرش يروى عن مجاهد بطريق ضعيفة. وتفسير المقام المحمود بالشفاعة متواتر تواترًا معنويًّا، وأنى ما ينسب إلى مجاهد من ذاك؟ وقد صرّح غير واحد من الأئمة ببطلان ما يروى عن مجاهد. ويرى بعض النصارى رفع عيسى عليه السلام وإقعاده في جنب أبيه، وهذا هو مصدر هذا التحريف». (حاشية السيف الصقيل، ص٥٤)

صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عرش پر بٹھائے جانے کی بات اہل کتاب سے آئی ہے؛ چنانچہ سفر رؤیا یوحنا اللاہوتی ٣/ ٢١ میں ہے: «مَنْ يَغلِبْ فسأُعطِيه أن يجلس معي في عرشي، كما غلبت أنا أيضًا وجلستُ مع أبي في عرشه».

اور سفر المزامیر ۱۱۰/۱ میں ہے: «قال الربُّ لربي: اجلس عن يميني حتى أضع أعداءَك مَوْطِئًا لقدمَيك».

اور رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين ۱۰/۱۲ میں ہے: «وأما هذا فبعدما قدَّم عن الخطايا ذبيحةً واحدةً جلس إلى الأبد عن يمين الله».

اور انجیل مرقس ۱۶/۱۹ میں ہے: «ثم أن الرب بعدما كلمهم ارتفع إلى السماء وجلس عن يمين الله».

انجیل کی مذکورہ عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ مجاہد اور محمد بن مصعب کی روایت میں بیان کردہ عقیدہ اسرائیلیات سے ماخوذ ہے۔ واللہ اعلم۔

۹- علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ائمہ صحابہ، تابعین و تبع تابعین نے اللہ تعالی کی ذات میں سے بعض یا اجزاء میں سے جزء کو مان لیا ہے اور اس پر بعض کا اطلاق جائز کہا ہے؛ «إن كان الإنكار لأنه لا يقال في صفات الله لفظ البعض، فهذا اللفظ قد نطق به أئمة الصحابة والتابعين وتابعيهم ذاكرين وآثرين».

پھر علامہ ابن تیمیہ نے اللہ تعالی کے لیے تبعیض کے جواز کے استدلال میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس اثر کو پیش کیا ہے: «قال أبو القاسم الطبراني في كتاب السنة: حدثنا حفص بن عمرو حدثنا عمرو بن عثمان الكلابي حدثنا موسى بن أعين عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس قال: «إذا أراد الله أن يخوف عباده أبدى عن بعضه للأرض فعند ذلك تزلزلت». (الفتاوى الكبرى ٦/٤٠٩)

اس اثر میں ضعفِ سند کے علاوہ «عن بعضه» میں ذات کی صراحت نہیں ہے۔ نیز یہ اثر ابن عباس اور عکرمہ کے علاوہ کسی سے منقول نہیں۔ اور علامہ ابن تیمیہ فرمارہے ہیں کہ ائمہ صحابہ، تابعین و تبع تابعین سب نے اللہ تعالی پر لفظ بعض کا اطلاق کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ اپنے موقف کی تائید کے لیے قاضی ابو یعلی سے نقل کرتے ہیں: «أما قوله «أبدى عن بعضه» فهو على ظاهره، وأنه راجع إلى الذات، إذ ليس في حمله على ظاهره ما يحيل صفاته ولا يخرجها عما تستحق». (التفاوى الكبرى ٦/٤١٣)

علامہ ابن تیمیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے جس اثر سے استدلال کیا ہے اس کی سند میں عمرو بن عثمان الکلابی ہے، جس کے بارے میں ابو حاتم رازی فرماتے ہیں: «يتكلمون فيه كان شيخًا

أعمى بالرقة يحدث الناس من حفظه بأحاديث منكرة لا يصيبونه».(الجرح والتعديل ٦/٢٤٩)

«وقال النسائي والأزدي: متروك الحديث». (تهذيب التهذيب ٨/٧٦)

١٠- علامہ ابن تیمیہ مخلوق کی خالق کے ساتھ مشابہت پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے دو آثار نقل فرمائے ہیں:

١- قال ابن عباس (عن السماء والأرض في يد الله عز وجل): « يقبض الله عليهما فما ترى طرفاهما بيده». ٢- وفي لفظ عنه: «ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم». وهذه الآثار معروفة في كتب الحديث».(مجموع الفتاوى ٦/٥٦١. الرسالة العرشية، ص١٨. مجموع الرسائل والمسائل ٤/١١٧)

علامہ ابن تیمیہ فرمارہے ہیں کہ یہ آثار کتب حدیث میں مشہور ہیں؛ جبکہ پہلے اثر کی ہمیں کوئی سند نہیں ملی۔ اور تفسیر مقاتل بن سلیمان (م:١٥٠ھ) میں بلا سند ان الفاظ «يقبض على الأرض والسموات جميعا فما يرى طرفهما من قبضته» **کے ساتھ موجود ہے۔ اور مقاتل بن سلیمان کو وکیع، نسائی اور سفیان بن عیینہ نے کذاب اور جوزجانی نے دجال کہا ہے۔**

اور دوسرا اثر عبد اللہ بن احمد کی "السنۃ" (رقم:١٠٩٠) میں ہے، اور اس کی سند میں عمر بن مالک النکری ہے، جسے ابن عدی نے منکر الحدیث سارق الحدیث، اور ابو یعلی نے ضعیف کہا ہے۔(الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي ٢/٢٣١)

١١- علامہ ابن تیمیہ نے اللہ تعالیٰ کے کلام کے لیے صوت ثابت کرنے کے لیے ایک بلا سند مرسل روایت سے استدلال کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: «قال أحمد: وحديث الزهري قال: لما سمع موسى كلام ربه قال: يا رب هذا الكلام الذي سمعته هو كلامك؟ قال: نعم يا موسى هو كلامي، وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان، ولي قوة الألسن كلها، وأنا أقوى من ذلك، وإنما كلمتك على قدر ما تطيق بذلك، ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمتَّ، قال: فلما رجع موسى إلى قومه، قالوا: صف لنا كلام ربك، فقال: سبحان الله! وهل أستطيع أن أصفه لكم، قالوا: فشبه، قال: أسمعتم الصواعق التي تقبل في أحلى حلاوة سمعتموها فكأنه مثله».(الفتاوى الكبرى ٦/٤٥٠)

علامہ ابن تیمیہ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «هو صريح في أنه كلمه بصوت». (الفتاوى الكبرى ٦/٤٥٠)

علامہ ابن تیمیہ نے مذکورہ روایت کی کوئی سند ذکر نہیں کی، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صحیح حدیث ہوگی؛ جبکہ علامہ ابن تیمیہ نے یہ روایت امام احمد کی طرف منسوب کتاب «الرد على الجهمية

والزنادقة» سے لی ہے۔ اور اس کتاب کو عبداللہ بن احمد سے روایت کرنے والا راوی الخضر بن المثنی مجہول ہے؛

ابن رجب حنبلی فرماتے ہیں: «والخضر مجهول تفرد عن عبد الله برواية المناكير التي لا يتابع عليها».
(القواعد لابن رجب الحنبلي(م:٧٩٥)، ص ٢٣٠)

اور علامہ ذہبی سیر اعلام النبلاء میں اس کتاب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ امام احمد کی طرف اس کتاب کی نسبت صحیح نہیں؛«... وكتاب الرد على الزنادقة... موضوع على الإمام».(سير أعلام النبلاء ٣٣٠/١١)

نیز زہری کی اس مرسل روایت کو امام بیہقی نے الاسماء والصفات میں مختصراً ذکر فرمایا ہے: «عن الزهري، عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، عن جرير بن جابر الخثعمي، عن كعب، قال: إن الله عز وجل لما كلم موسى كلمه بالألسنة كلها سوى كلامه، قال له موسى: أي رب هذا كلامك؟ قال: لا، لو كلمتك بكلامي لم تستقم له. قال: أي رب فهل من خلقك شيء يشبه كلامك؟ قال: لا، وأشد خلقي شبها بكلامي أشد ما تسمعون من هذه الصواعق».
(الأسماء والصفات ٣٢/٢، ط: مكتبة السوادي، جدة)

اس روایت کی سند میں جریر بن جابر خثعمی مجہول ہے۔ نیز اس روایت کا اسرائیلی ہونا واضح ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کا اس ضعیف اسرائیلی روایت سے اللہ تعالی کے کلام کے لیے صوت ثابت کرنا باعثِ تعجب ہے!!

۳-امام طحاوی رحمہ اللہ تعالی پر حافظ ابن حجر کی تنقید:

حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں مسلمہ بن قاسم اندلسی کی کتاب الصلۃ سے ابو بکر محمد بن معاویہ بن الاحمر القرشی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ تیسری صدی ختم ہونے سے پہلے میں مصر پہنچا، وہاں لوگ ایک نہایت قبیح معاملے میں طحاوی کو متہم کرتے تھے۔

«قال مسلمة: وقال لي أبو بكر محمد بن معاوية بن الأحمر القرشي: دخلت مصر قبل الثلاث مائة وأهل مصر يرمون الطحاوي بأمر عظيم فظيع». (لسان الميزان ٢٧٦/١)

حافظ ابن حجر اس نہایت قبیح معاملہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس بات کا تعلق یا تو قضا کے معاملات سے تھا، یا جیسا کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کا تعلق اس فتوے سے تھا جو طحاوی نے امیر ابو الجیش ابن احمد بن طولون کو نامرد خدام سے تعلقات کے بارے میں تھا۔

«يعني من جهة أمور القضاء، أو من جهة ما قيل: أنه أفتى به أبا الجيش من أمر الخِصْيان».(لسان الميزان ٢٧٦/١)

ابن ندیم نے بھی اس طرح کی بات الفہرست میں بلا دلیل لکھی ہے، وہ لکھتے ہیں: «ويقال: إنه تعمل لأحمد بن طولون كتابًا في نكاح ملك اليمين يرخص له في نكاح الخدم، والله اعلم». (الفهرست لابن نديم، ص٢٥٧)

حافظ ابن حجر نے امام طحاوی رحمہ اللہ کے بارے میں بہت سے ائمہ جرح وتعدیل کی توثیق وتثبیت اور تعریفی کلمات سے واقفیت کے باوجود مسلمہ بن قاسم کی بے بنیاد بات کو تسلیم کر لیا اور اپنے گمان سے مزید اس کی تشریح بھی کر دی، جبکہ خود حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں مسلمہ کو ضعیف لکھا ہے۔ اور یہی مسلمہ بن قاسم جب اس نے امام بخاری پر تہمت لگائی تو ابن حجر نے اس کی سخت تردید کی۔ مسلمہ نے امام بخاری پر ایک تہمت یہ لگائی کہ وہ خلق قرآن کے قائل تھے، جس کی وجہ سے خراسان کے علماء نے ان پر نکیر کی تو امام بخاری بھاگ کر چھپ گئے اور اسی حال میں ان کی موت آئی۔

دوسری تہمت یہ لگائی کہ امام بخاری نے اپنے استاذ علی بن المدینی کی "کتاب العلل" ان کے بیٹے کو رشوت دے کر حاصل کی اور چپکے سے اس کی نقل کرالی، جب علی بن مدینی کو پتا چلا تو اس غم میں ان کا انتقال ہو گیا، اور امام بخاری نے خراسان جا کر اس کی مدد سے صحیح بخاری مرتب کرلی اور مشہور ہو گئے۔

حافظ ابن حجر نے امام بخاری پر مسلمہ بن قاسم کی لگائی ہوئی ان دونوں تہمتوں کو تہذیب التہذیب میں ذکر کیا ہے اور ان کی پرزور تردید کی ہے۔

«وقال مسلمة في الصلة: كان (البخاري) ثقة جليل القدر عالما بالحديث وكان يقول بخلق القرآن، فأنكر ذلك عليه علماء خراسان، فهرب ومات وهو مستخف...، وقال مسلمة: وألف علي بن المديني كتاب العلل وكان ضنينا به فغاب يومًا في بعض ضياعه فجاء البخاري إلى بعض بنيه ورغبه بالمال على أن يرى الكتاب يومًا واحدًا فأعطاه له، فدفعه إلى النساخ فكتبوه له ورده إليه، فلما حضر علي تكلم بشيء فأجابه البخاري بنص كلامه مرارًا ففهم القضيه واغتم لذلك، فلم يزل مغمومًا حتى مات بعد يسير. واستغنى البخاري عنه بذلك الكتاب وخرج إلى خراسان ووضع كتابه الصحيح، فعظم شأنه وعلا ذكره». (تهذيب التهذيب ٩/٥٤-٥٥)

مسلمہ بن قاسم نے جب امام طحاوی پر مبہم تہمت لگائی تو ابن حجر نے اسے قبول کر لیا اور مزید اپنی طرف سے اس کی تشریح بھی کر دی۔ اور جب اسی مسلمہ بن قاسم نے امام بخاری پر تہمت لگائی تو اس کی پرزور تردید کی۔ ابن حجر کا یہ طریقہ انصاف سے بہت دور اور امام طحاوی جیسے امام الحدیث کے ساتھ زیادتی کی واضح دلیل ہے۔

حافظ ابن حجر کے تلمیذ رشید علامہ سخاوی رحمہ اللہ جنہوں نے اپنے استاذ ابن حجر کی تین جلدوں میں

"الجواہر والدرر" کے نام سے سوانح لکھی ہے، حافظ کی ان ناانصافیوں سے سخت ناراض ہیں۔ آپ نے ابن حجر کی "الدرر الکامنہ" پر تعلیق لکھی ہے۔ الدرر الکامنہ کے دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد، دکن کے مطبوعہ نسخے میں حاشیہ میں کہیں کہیں علامہ سخاوی کی تعلیق کو نقل کیا گیا ہے۔ جلد ۳، صفحہ ۱۸ پر حافظ ابن حجر نے عبد اللہ بن احمد الزرندی الحنفی کے حالات لکھے ہیں۔ محقق نے اس صفحے کے حاشیہ میں لکھا ہے: «في هامش (ا) بخط السخاوي: يحرر مذهبه فإن الزرندية بيت حنفية، والمؤلف (ابن حجر) في الغالب لا يصرح بالحنفية ما لم تلح له نكتة».

اور جلد ۱ صفحہ ۳٦۴ کے حاشیہ میں علامہ سخاوی کی یہ عبارت نقل کی ہے: «سماه في إنباء الغمر العلاء بن أحمد بن محمد بن أحمد، وفضائله جمة ولكنه حنفي فاقتصر على بعضها على عادته في الحنفية رحمه الله». اس کے بعد علامہ سخاوی نے احمد بن محمد کے شاگرد ابن ناصر الدین محمد بن عبد اللہ القیسی کے حوالے سے العلاء بن احمد کے بہت سارے فضائل لکھے ہیں۔ (تعليق الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة ١/٣٦٤، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، دكن)

علامہ محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: رجالِ حنفیہ کو جس قدر نقصان حافظ نے پہنچایا، اور کسی نے نہیں پہنچایا۔ (مقدمہ انوار الباری ۲/۱۷،۶۸)

مولانا سید احمد رضا بجنوری رحمہ اللہ نے مقدمہ انوار الباری میں لکھا ہے: حافظ ابن حجر کے تلمیذ حافظ سخاوی کو اپنی تعلیقاتِ دررِ کامنہ میں متعدد جگہ اعتراف کرنا پڑا کہ حافظ ابن حجر جب بھی کسی حنفی عالم کا ذکر کرتے ہیں تو اس کو کم درجہ کا دکھلانے پر مجبور ہیں۔ اسی تعصب شدید کے باعث انھوں نے امام طحاوی کا ذکر نہ ان کے جلیل القدر شیوخ واساتذہ کے حالات میں کیا اور نہ ان کے اعلیٰ درجہ کے تلامذہ واصحابہ کے حالات میں کیا۔ البتہ جن لوگوں میں کوئی کلام تھا ان کے ضمن میں ان کا ذکر ضرور کیا؛ تاکہ ان کے ساتھ امام طحاوی کی قدر ومنزلت بھی کم ہو جائے۔ (مقدمہ انوار الباری ۲/ ٦٨)

علامہ کوثری نے الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي، ص ۳۰ پر بعض دوسرے حضرات کی تنقید کا بھی ذکر کیا ہے اور اس کے جوابات بھی لکھے ہیں۔ تفصیل وہاں دیکھ لیں۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کی تصانیف:

علامہ عینی نے نخب الافکار کے مقدمہ میں امام طحاوی رحمہ اللہ کی ۲۴ تصانیف ذکر فرمائی ہیں۔ اور مولانا یوسف کاندھلوی رحمہ اللہ نے امانی الاحبار کے مقدمے میں ۳۴ تصانیف ذکر فرمائی ہیں۔

آپ کی چند مشہور تصانیف یہ ہیں:

۱- شرح معانی الآثار۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس کتاب میں امام اعظم اور ان کے تلامذہ کے اقوال

مع ترجیحات ذکر کئے ہیں۔ یہ کتاب اکثر مدارس میں صحاح ستہ کے ساتھ داخل نصاب ہے۔ متعدد حضرات نے اس کی شروحات لکھی ہیں۔

۲- شرح مشکل الآثار۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس کتاب میں بظاہر متضاد احادیث کے تضاد کو رفع فرمایا ہے، نیز احادیث سے احکام کا استنباط بھی کیا ہے۔ یہ کتاب شیخ شعیب ارناؤوط کی تحقیق کے ساتھ مؤسسۃ الرسالۃ بیروت سے ۱۶ جلدوں میں چھپی ہے۔

۳- احکام القرآن۔ یہ کتاب چار جلدوں میں ہے۔ دکتور سعد الدین اونال کی تحقیق کے ساتھ اس کی جلد اول دو حصوں میں مرکز البحوث الاسلامیہ استنبول سے چھپی ہے۔

۴- اختلاف العلماء۔ ابو بکر جصاص رازی (م: ۳۷۰) نے اس کتاب کا اختصار کیا ہے، جو مختصر اختلاف العلماء کے نام سے دکتور عبد اللہ نذیر احمد کی تحقیق کے ساتھ دار البشائر الاسلامیہ بیروت سے پانچ جلدوں میں چھپی ہے۔ اصل کتاب کے مخطوطہ یا مطبوعہ نسخے کا ہمیں علم نہیں۔

۵- العقیدۃ الطحاویۃ۔ امام طحاوی نے اس رسالہ میں مختصر اور سہل انداز میں اہل سنت وجماعت کے عقائد بیان کیے ہیں۔ امام طحاوی کا یہ رسالہ تمام اسلامی مکاتب فکر کے یہاں مقبول ہے؛ تاج الدین سبکی معید النعم میں لکھتے ہیں: «وهؤلاء الحنفية، والشافعية، والمالكية، وفضلاء الحنابلة في العقائد يد واحدة كلهم على رأي أهل السنة والجماعة يدينون الله تعالى بطريق شيخ السنة أبي الحسن الأشعري رحمه الله، ... وبالجملة عقيدة الأشعري هي ما تضمنته عقيدة أبي جعفر الطحاوي التي تلقاها علماء المذاهب بالقبول ورضوها عقيدة». (معيد النعم ومُبيد النقم، للسبكي، ص٧٥)

امام طحاوی کا یہ رسالہ مدارسِ اسلامیہ میں داخل نصاب ہے۔ متعدد حضرات نے اس کتاب کی شروحات لکھی ہیں۔ جن میں چند مشہور شروحات یہ ہیں:

العقیدۃ الطحاویہ کی چند مشہور شروحات کا تعارف، اور بعض شروحات پر مختصر تبصرہ:

❁ شرح العقيدة الطحاوية، للقاضي إسماعيل بن إبراهيم بن علي الشيباني (م:٦٢٩هـ).
یہ مختصر شرح ۴۹ صفحات پر مشتمل دار الکتب العلمیۃ، بیروت سے چھپی ہے۔ شرح کے آخر میں العقیدۃ الطحاویہ کا متن اور عقیدہ سے متعلق علامہ شوکانی کے ۵ مختصر رسائل کو بھی شامل کر دیا گیا ہے۔

❁ شرح العقيدة الطحاوية لشجاع الدين هبة الله بن أحمد بن معلى التركستاني الحنفي الماتريدي (م:٧٣٣هـ). یہ مختصر شرح ۲۰۸ صفحات پر مشتمل جاد اللہ بسّام صالح شافعی کی تحقیق کے ساتھ دار النور، عمان سے چھپی ہے۔ اصل شرح ۱۴۰ صفحات پر مشتمل ہے، باقی محقق کی طرف سے بعض مفید

اضافے ہیں۔

۞ القلائد في شرح العقائد، للعلامة قاضي القصاة جمال الدين محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي، المعروف بإن السِّراج (م: ٧٧١هـ). علامہ قونوی کی یہ شرح ۶۳۳ صفحات پر مشتمل دکتور ابتسام إبراہیم بیضون کی تحقیق کے ساتھ شرکۃ دار المشاریع بیروت سے چھپی ہے۔

علامہ قونوی کی یہ کتاب العقیدۃ الطحاویہ کی عمدہ شروحات میں سے ہے؛ لیکن اس شرح میں بعض ضعیف وبے اصل روایات، اور بعض جمہور اہل سنت وجماعت کے خلاف مسائل کا ذکر ہے، جیسے صفحہ ۴۱۶ پر یہ روایت نقل کی ہے: «من أمتي من يسقط في النار كالمطر». یہ روایت ہمیں کتبِ حدیث میں نہیں ملی۔

اور صفحہ ۴۲۴ پر یہ موضوع روایت نقل کی ہے: «سيأتي على جهنم يوم تصفق الريح أبوابها وليس بها أحد». پھر مصنف نے اس روایت کی یہ تاویل کی ہے کہ جب گنہگار لوگوں کو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کر دیا جائے گا تو جہنم صحرا کے مانند رہ جائے گی اس میں کوئی بھی نہیں ہو گا۔

اور صفحہ ۴۰۰ - ۴۰۲ پر لکھا ہے کہ ہر جمعہ ورمضان میں کافر سے بھی عذابِ قبر اٹھالیا جاتا ہے۔اور مومن عاصی کو ضغطۃ القبر ہوتا ہے اور آنے والے جمعہ تک عذابِ قبر بھی ہوتا ہے۔ پھر جمعہ سے قیامت تک کے لیے اس سے عذابِ قبر اٹھالیا جاتا ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے الفقہ الاکبر کی شرح میں علامہ قونوی کی عبارت کو نقل کرنے کے بعد اس کو باطل کہا ہے۔ (منح الروز الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص٢٩٥)

اور صفحہ ۴۲۶ پر ابلیس کو فرشتوں میں سے شمار کیا ہے اور ہاروت ماروت کو عاصی لکھا ہے: «وأما الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من أهل النار، وعليه العقاب كإبليس، وكل من وجد منه المعاصي لا الكفر فعليه العقاب، دليله قصة هاروت وماروت».

جبکہ اللہ تعالی فرشتوں کے بارے میں فرماتے ہیں: ﴿لَّا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ ۝﴾. (التحریم)

اسی طرح صفحہ ۴۲۸ پر لکھا ہے کہ جنات ہوا سے پیدا کئے گئے ہیں: «وأما الجن خُلِقوا من الريح».

جبکہ یہ نص قرآنی ﴿وَخَلَقَ الْجَآنَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّنْ نَّارٍ ۝﴾. (الرحمن) کے خلاف ہے۔

۞ شرح عقيدة الإمام الطحاوي، للعلامة أبي حفص سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي الحنفي (م: ٧٧٣هـ). یہ مختصر شرح متن کے ساتھ ملی ہوئی ۲۰۸ صفحات پر مشتمل ہے، اور شیخ حازم الکیلانی حنفی اور دکتور محمد عبد القادر نصّار کی تحقیق کے ساتھ دارۃ الکرز، قاہرہ سے چھپی ہے۔

❁ شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، لأكمل الدين محمد بن محمد البابرتي (م:٧٨٦هـ)
یہ مختصر شرح ۱۵۷ صفحات پر مشتمل دکتور عارف آیتکن کی تحقیق کے ساتھ وزارۃ الأوقاف والشؤون الإسلامیہ، کویت سے چھپی ہے۔

❁ شرح العقيدة الطحاوية، لعلي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي (م:٧٩٢هـ)
یہ شرح متعدد علماء کی تحقیق وتعلیق اور تخریج احادیث کے ساتھ بارہا چھپ چکی ہے۔
دکتور عبد اللہ بن عبد المحسن الترکی اور شیخ شعیب ارناؤوط کی تحقیق وتعلیق اور تخریج احادیث کے ساتھ مؤسسۃ الرسالہ، بیروت سے چھپی ہے۔
متعدد علماء کی تحقیق اور شیخ ناصر الدین البانی کی تخریج احادیث کے ساتھ المکتب الاسلامی، بیروت سے چھپی ہے۔
اور شرح العقیدۃ الطحاویۃ فی العقیدۃ السلفیہ کے نام سے احمد محمد شاکر کی تحقیق کے ساتھ وزارۃ الشؤون الإسلامیہ والأوقاف والدعوۃ والإرشاد، سعودیہ عربیہ سے چھپی ہے۔
خالد فوزی عبد الحمید حمزہ نے ابن ابی العز کی اس شرح کو نئی ترتیب دی ہے، اور تقدیر وغیرہ سے متعلق جن مسائل کا متعدد مقامات پر ذکر آیا ہے، ان کو حدیث جبریل کی ترتیب پر یک جا ذکر فرمایا ہے۔ یہ کتاب دار التربیۃ والتراث، مکۃ المکرمہ سے چھپی ہے۔
شیخ ابن ابی العز نے اس شرح میں جہاں کہیں علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کے تفردات کو اہل سنت وجماعت کے اجماعی مسائل کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی ہے، ہم نے اپنی اس شرح کے مقدمہ میں اور اصل شرح میں بھی اس کی نشاندہی کر دی ہے۔
مولانا محمد انور بدخشانی حفظہ اللہ تعالی جامعہ اسلامیہ اکوڑہ خٹک پاکستان میں ہمارے رفیق درس رہے، پھر جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاون کراچی پاکستان میں بندہ عاجز کے رفیق تدریس رہے۔ اللہ تعالی نے ان کو بے پناہ صلاحیت اور اعلی قابلیت سے نوازا ہے۔ کئی درسی کتابوں کی مقبول تلخیصات ان کے قلم کی مرہونِ منت ہیں۔ موصوف نے علامہ ابن ابی العز کی شرح کی تلخیص فرمائی ہے؛ لیکن مولانائے محترم نے صفات اور بعض دیگر مسائل میں ابن ابی العز کی اتباع میں سلفیوں کے سلفی عقائد کی تائید کی ہے اور اشاعرہ وماتریدیہ اور احناف کی تردید کی ہے۔ آپ کتاب کا صفحہ ۹۰ - ۹۱ ملاحظہ فرمائیں۔ نیز بعض مقامات میں امام طحاوی پر بھی گرفت کی ہے۔ صفحہ ۱۴۴ پر امام طحاوی کی عبارت «بعد أنْ لَقُوا اللهَ عارِفِين» کے بارے میں لکھا ہے کہ امام طحاوی کا بیان کردہ عقیدہ کہ معرفت کافی ہے جہمیہ کا عقیدہ ہے؛ حالانکہ امام طحاوی نے دوسرے مقامات میں ایمان کو تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان صریح الفاظ میں فرمایا ہے؛ اس لیے امام طحاوی کی اس عبارت کو

دوسری عبارات کی روشنی میں دیکھنا چاہئے؛ لیکن مولانا نے تحریر فرمایا کہ صرف معرفت سے تو ابلیس بھی مومن ہو جائے گا۔ اور صفحہ ۲۴۰ پر اہل تفویض کو فرعون اور اس کی قوم اور تابعداروں کے ساتھ ملایا ہے۔

ہم نے اپنی شرح میں اپنے رفیق محترم کی شرح کے بعض مقامات سے بغیر دلآزاری کے اختلاف رائے کی جرأت کی ہے۔

۞ شرح العقيدة الطحاوية، للعلامة الفقيه المحقق عبد الغني الميداني الحنفي الدمشقي (م: ١٢٩٨هـ)، یہ مختصر شرح متن کے ساتھ ملی ہوئی ۱۵۸ صفحات پر مشتمل ہے، اور محمد مطیع الحافظ اور محمد ریاض المالح کی تحقیق کے ساتھ زمزم پبلشرز کراچی سے چھپی ہے۔

۞ شرح عقيدة الطحاوي، لحكيم الإسلام القاري محمد طيب/ رئيس الجامعة الإسلامية دار العلوم ديوبند، الهند (م:١٤٠٣هـ). اس کتاب میں حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ تعالی مہتمم دار العلوم نے عقیدہ طحاویہ میں بیان کردہ عقائد سے متعلق آیات واحادیث کو حاشیہ میں اختصار کے ساتھ میں ذکر فرمایا ہے۔ یہ کتاب ۱۵۸ صفحات پر مشتمل گلستان کتاب گھر دیوبند سے چھپی ہے۔

۞ التعليقات السَّنِيَّة على متن العقيدة الطحاوية، للشيخ أحمد جابر جُبْران المكي اليمني الشافعي (م:١٤٢٥هـ) مصنف نے اس کتاب میں بعض مشکل الفاظ کے معانی کی وضاحت کی ہے، اور تشریح کے ضمن میں فوائد وتنبیہات کے ساتھ بعض لطیفے بھی لکھے ہیں۔ یہ کتاب ۳۲۰ صفحات پر مشتمل دار المنہاج جدہ سے چھپی ہے۔

۞ إظهار العقيدة السُّنِّية بشرح العقيدة الطحاوية، للشيخ عبد الله الهَرَري الحبشي (م:١٤٢٩هـ). شیخ ہرری کی یہ کتاب عقیدہ طحاویہ کی مفصل شرح ہے، اور ۴۹۶ صفحات پر مشتمل دار المشاریع بیروت، اور مکتبہ روضۃ القرآن پاکستان سے چھپی ہے۔ شیخ نے اس شرح میں مختلف فیہ مسائل میں سلفی حضرات پر رد کیا ہے، اور بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے بارے میں شیخ نے انتہائی گستاخانہ انداز اختیار کیا ہے، بطور مثال شیخ کی دو عبارتیں ملاحظہ فرمائیں: ایک جگہ لکھتے ہیں: «وكذلك تمرّدُ معاويةَ على عليٍّ ليس مبنيًّا على اجتهاد شرعي...». (ص٣٤٨) شیخ ہرری دوسری جگہ لکھتے ہیں: «فقاتل (علي) المتمردين في وقعة الجمل وصفين». (ص٢٧٤)

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے بارے میں شیخ ہرری کا نظریہ ان کی دوسری کتاب «الدليل الشرعي على إثبات عصيان من قاتلهم عليٌّ من صحابي أو تابعي» سے واضح ہے، جو ۱۳۶ صفحات پر مشتمل دار المشاریع، بیروت سے چھپی ہے۔

ہم نے اپنی اس شرح میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے بارے میں شیخ ہرری کے ان دونوں اور بعض دیگر کتابوں میں ذکر کردہ اشکالات ودلائل کا جائزہ لیا ہے۔

❁ الدرة البهيَّة في حل ألفاظ العقيدة الطحاوية، للشيخ عبد الله الهَرَري الحبشي (م: ١٤٢٩هـ) شیخ ہرری کی یہ کتاب «إظهار العقيدة السنية» کا خلاصہ ہے۔ شیخ ہرری نے اس کتاب میں بھی بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے متعلق گستاخانہ کلمات لکھے ہیں۔ یہ مختصر شرح دار المشاریع بیروت سے چھپی ہے، اور ۱۲۷ صفحات پر مشتمل ہے۔

❁ صحيح شرح العقيدة الطحاوية أو المنهج الصحيح في فهم عقيدة أهل السنة والجماعة، لحسن بن علي السقاف القرشي الهاشمي الحسيني. شیخ سقاف کی یہ مفصل کتاب ۷۵۶ صفحات پر مشتمل دار الامام الرواس، بیروت سے چھپی ہے۔ شیخ نے اس کتاب میں اپنی ترتیب پر عقائد کی ابحاث کو درج فرمایا ہے اور اس کی مناسبت سے امام طحاوی کی عبارات کو متن بنایا ہے۔ بالفاظ دیگر شیخ نے متن کو اپنی شرح کے تابع کرنے کی کوشش کی ہے، اس لیے اس کتاب کو عقیدہ طحاویہ کی شرح کہنے کے بجائے مستقل کتاب کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کے عقیدہ طحاویہ کے متن کے بارے میں- جسے امام طحاوی نے ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے مطابق اہل سنت وجماعت کے عقائد کو تحریر فرمایا ہے- شیخ سقاف یہ فرماتے ہیں کہ یہ امام طحاوی کے عقائد ہیں، اہل سنت وجماعت کے عقائد نہیں۔ شیخ سقاف نے اپنی اس کتاب کے مقدمہ میں عقیدہ طحاویہ کو صحیح، مختلف فیہ، اور مردود، تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ پھر لکھتے ہیں: «إن عقيدة الطحاوي تمثل عقيدة واحد من السلف، وهو الطحاوي لا غير». (ص۲۱)

جبکہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عقیدہ طحاویہ اہل سنت وجماعت کے عقائد کا مجموعہ ہے۔

شیخ سقاف اپنے آپ کو اشعری کہتے ہیں؛ مگر وہ درحقیقت اشعری مذہب کے پابند نہیں؛ بلکہ انہوں نے شیعیت، خارجیت، زیدیت، اور اعتزال سے مخلوط اور مرکب مسلک کو اختیار کیا ہے۔ شیخ سعید فودہ نے حسن سقاف اور ان کی شرح کے بارے میں لکھا ہے: «وأما حسن السقاف، وقد كان يعلن أنه أشعريٌّ من أهل السنة، ثم انقلب على عقبيه، وخالفهم وقدح فيهم، واختار مذهبًا مختلطًا من الشيعة والزيدية والإباضية والمعتزلة وغيرهم، وزاد من هواه ما شاء وأحب، وهو أحد من كتب على العقيدة الطحاوية شرحًا — بل جرحًا- وتلاعب في كتابته عليه كما شاء أن يتلاعب، وكان يقصد من كتابة هذا الشرح أن يدسَّ على أهل السنة من العقائد المخالفة، ويروج لمذهبه الذي لفقه، منتهزًا حسن ظنِّ أهل السنة بهذا المتن، وحسن ظنهم بمن يكتب عليه شرحًا،

تمامًا كما فعل ابن أبي العز الحنفي عندما كتب شرحًا على المتن نفسه مروجًا لعقيدة ابن تيمية». (شرح العقيدة الطحاوية للشيخ فودة ١/٤٤)

ہم نے اپنی اس شرح میں شیخ سقاف کے اشکالات ودلائل کے جوابات لکھ دیے ہیں۔ تفصیل کے لیے فہرست کتاب ملاحظہ فرمائیں۔

۞ الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، للدكتور سعيد عبد اللطيف فودة. شیخ فودہ کی یہ مفصل شرح دو جلدوں میں ۱۲۱۶ صفحات پر مشتمل ہے اور الأصلين، قاہرہ سے چھپی ہے۔ شیخ نے بعض مسائل کو بہت مفصل لکھا ہے، مثلاً نبی اور رسول کے درمیان فرق کو ۳۵۸ سے ۳۷۹ تک ۲۲ صفحات میں لکھا ہے۔ مختلف فیہ مسائل میں سلفی حضرات پر رد کیا ہے، اور بعض مقامات پر ابن ابی العز کی شرح پر تبصرہ بھی کیا ہے۔ صفحہ ۱۰۰۵ پر ابن ابی العز کی شرح پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «والحق أن هذا الرجل — أعني: ابن أبي العز— متابع في شرحه لمتن الطحاوي شبرًا بشبر فيما يقول لما يقول به ابن تيمية وابن قيم الجوزية، وهو إنما جعل شرحه لهذا المتن مجرد مناسباتٍ لذكر خلاصة كلامهما، وإن كان ظاهر البطلان، كما في قوله بفناء النار، وإثبات كون الله تعالى محدودًا وله حد، وإثبات أن لله تعالى صفات هي أعيان كاليد والعين وغير ذلك؛ مما أشرنا إليه في موضعه؛ فليحذر القارئ لهذا الشرح مما فيه، وليعلم أنه يقرأ شرحًا على طريقة ابن تيمية، وعلى مذهب التجسيم الذي نصره، وليس على مذهب أهل السنة».

یعنی سچی بات یہ ہے کہ ابن ابی العز عقیدہ طحاویہ کی اس شرح میں مکمل طور پر علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم کے تابع ہیں، صرف عقیدہ طحاویہ کے متن کو ان دونوں حضرات کے کلام کی تلخیص کے لیے ایک بہانہ اور ادنی مناسبت کی وجہ سے وسیلہ بنایا ہے۔ اور بعض ظاہر البطلان مسائل کو ذکر کیا، جیسے جہنم کی فنا، اللہ تعالی کا حدود میں محدود ہونا، اللہ تعالی کے لیے ید اور عین کو صفات اور اعیان ماننا اس شرح میں مذکور ہے۔ قارئین حضرات کو اس شرح سے بچنا چاہئے اور قارئین کو شرح پڑھتے وقت یہ سمجھنا چاہئے کہ وہ ابن تیمیہ کے مسلک کے موافق ایک شرح پڑھ رہے ہیں جو تجسیم کے مسلک کے ناصر ومعاون ہیں، اہل سنت کے مسلک پر نہیں۔ (سعید فودہ کی عبارت کا ترجمہ ختم ہوا)

شیخ فودہ نے بعض مقامات پر شیعیت اور اعتزال سے متاثر شیخ سقاف پر رد بھی کیا ہے، مثلاً سقاف نے عقیدہ طحاویہ کی شرح میں صفحہ ۵۴۳ پر امام طحاوی پر مسح علی الخفین کے مسئلہ میں تحقیر آمیز انداز میں رد کیا ہے۔ شیخ سعید فودہ نے الشرح الکبیر (۲/ ۸۷۰) میں سقاف کی بہترین انداز میں تادیب کی ہے اور ان کے اشکال کا جواب دیا ہے۔

❁ الروضة الندية شرح العقيدة الطحاوية، للشيخ محمد أحمد عاموه الحنفي. شیخ عاموہ کی یہ مختصر شرح ۵۱ صفحات پر مشتمل دار النور، عمان سے چھپی ہے۔ یہ کتاب عقیدہ طحاویہ پر مختصر و مفید تعلیقات کا مجموعہ ہے۔

❁ شرح العقيدة الطحاوية الميسر، للدكتور محمد بن عبد الرحمن آلخميّس السلفي. یہ مختصر شرح ۱۱۰ صفحات پر مشتمل دار المعارف دیوبند سے چھپی ہے ۔ مصنف نے اولاً بعض مشکل الفاظ کے معانی، پھر تشریح اور پھر اس کا خلاصہ لکھا ہے، اور ہر بحث کے آخر میں طلبہ کے امتحان کے لیے مذکورہ تشریح سے متعلق چند سوالات بھی لکھے ہیں۔

❁ شرح العقيدة الطحاوية، لعبد الرحمن بن ناصر بن براك بن إبراهيم البراك السلفي. یہ شرح ۴۸۲ صفحات پر مشتمل دار التدمریہ، ریاض سے چھپی ہے۔ مصنف نے دیگر سلفی شارحین کے طریقے پر امام طحاوی رحمہ اللہ کی ان عبارات پر نقد کیا ہے جو سلفی عقائد کے خلاف ہیں۔

العقیدۃ الطحاویہ کی بعض اردو شروحات:

❁ الوضاحۃ الکاملہ اردو شرح العقیدۃ الطحاویہ، تالیف مولانا محمد اصغر علی صاحب، استاذ الحدیث جامعہ اسلامیہ عربیہ، رحمانیہ چود، فیصل آباد پاکستان۔ یہ کتاب ۲۲۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس شرح میں ترجمہ، تجزیہ عبارت، تشریح، اور جمہور اہل سنت وجماعت کے دلائل کے ساتھ بعض دوسرے فرقوں کے دلائل اور ان کے جوابات کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔

❁ الفوائد الدراسیہ فی شرح العقیدۃ الطحاویہ، تالیف ابو سلمان زر محمد صاحب، مکتبہ عمر فاروق، کراچی۔ اس شرح میں متن کے ترجمہ کے ساتھ حل عبارت اور بعض مفید مباحث کو بھی قلمبند کیا گیا ہے۔ یہ کتاب ۱۲۵ صحات پر مشتمل ہے، اور مکتبہ عمر فاروق، کراچی سے چھپی ہے۔

❁ الدرس الحاوی شرح اردو عقیدۃ الطحاوی، تصنیف مولانا محمد اصغر قاسمی مظفر نگری۔ اس کتاب میں ترجمہ، حلِ لغات کے ساتھ مختصر تشریح بھی پیش کی گئی ہے۔ یہ کتاب ۱۶۰ صفحات پر مشتمل ہے، اور مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور سے چھپی ہے۔

❁ درس عقیدۃ الطحاوی، افادات مولانا مفتی شاہ محمد نوال الرحمن صاحب امیر رحمتِ عالم فاؤنڈیشن شکاگو۔ یہ شرح مفتی نوال الرحمن صاحب کے دروس کا مجموعہ ہے، جسے بعض احباب نے ضبط کر کے کتابی شکل میں پیش فرمایا ہے۔ یہ شرح ۶۴۲ صفحات پر مشتمل حیدر آباد سے چھپی ہے۔ یہ شرح طلبہ اور عوام دونوں کے لیے مفید ہے۔ مفتی صاحب نے دروس میں عوام الناس کے فائدے اور ذہن سازی کو ملحوظ رکھا ہے، اور

علاماتِ قیامت وفتن کے موضوع پر تفصیلی کلام فرمایا ہے۔

٭ تحفہ عثمانیہ۔ ہمارے دوست مفتی ذاکر حسین صاحب مفتی جامعہ عثمانیہ کی تالیف ہے۔ مولانائے محترم نے ابن ابی العز کی شرح کی روشنی میں اردو میں شرح لکھی۔ ابن ابی العز نے علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم کی قدم بقدم اتباع کی ہے۔ بعض مسائل میں مفتی صاحب نے بھی ان حضرات کے موقف کے موافق تشریح فرمائی ہے۔ صفحہ ۱۸۴ پر اللہ تعالی کے لیے فوقیتِ ذاتی کے قائل ہوئے ہیں۔ ہم نے اپنی شرح میں ہر دو علامہ کا موقف بیان کیا ہے اور اکابر کے اقوال کی روشنی میں علامہ ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ رشید کے موقف کا تعاقب بھی کیا ہے۔

٭ العقیدۃ الاسلامیہ شرح العقیدۃ الطحاویہ۔ ۱۸۳ صفحات پر مشتمل یہ شرح ہمارے محترم مفتی فدا محمد صاحب مدرس دار العلوم رحمانیہ، ومدرس مدرسہ عائشہ للبنات مینی ضلع صوابی پاکستان نے تحریر فرمائی۔ آسان انداز میں متن کی تشریح فرمائی، ابتداء میں باطل فرقوں میں سے بعض فرقوں کا تعارف بھی کرایا ہے۔

مذکورہ شروحات کے علاوہ معاصر سلفی اور حنفی علماء نے العقیدۃ الطحاویہ کی بہت ساری شروحات لکھی ہیں۔

العقیدۃ الطحاویہ میں مسجع عبارات پر اشکال کے جوابات:

اشکال: امام طحاوی نے العقیدۃ الطحاویۃ میں مسجع عبارات ذکر فرمائی ہیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجع اور مقفی عبارات کو پسند نہیں فرمایا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت پر غلام یا باندی دینے کا فیصلہ فرمایا جس عورت نے دوسری عورت کے پیٹ پر ضرب لگائی اور اس کے بچے کا اسقاط ہوگیا، تو اس عورت کے ولی نے مقفی عبارت بنائی «أنعقل من لا شرب ولا أكل، ولا صاح ولا استهل، ومثل ذلك يطل» تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «إن هذا ليقول بقول شاعر». (سنن ابن ماجه، رقم:٢٦٣٩)

اور صحیح بخاری میں «إنما هذا من إخوان الكهان» کے الفاظ آئے ہیں۔ یعنی یہ کاہنوں کی طرح ہے۔ (صحيح البخاري، باب الكهانة، رقم:٥٧٦٠)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سائب بن یزید سے فرمایا: «إياك والسجع لا تسجع، فإن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لا يسجعون». (مسند أبي يعلى، رقم:٤٤٧٥)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «فانظر السجع من الدعاء فاجتنبه، فإني عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه لا يفعلون إلا ذلك، يعني لا يفعلون إلا ذلك الاجتناب». (صحيح البخاري، رقم:٦٣٣٧، باب ما يكره من السجع في الدعاء)

شارحین حدیث کے اقوال کی روشنی میں اس کے دو جواب ہیں:

۱- ایک یہ کہ جب مقفی عبارت پر تکلف ہو تو وہ ممنوع ہے اور اگر بے تکلف ہو تو ممنوع نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مقفی عبارات مروی ہیں لیکن وہ بے تکلف ہیں۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے اور عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ ملاقات کے لیے آئے اور مسلمان ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: «يا أيها الناس أفشوا السلام، وأطعموا الطعام، وصلوا الأرحام، وصلوا بالليل والناس نيام، تدخلوا الجنة بسلام». (سنن ابن ماجه، رقم:٣٢٥١، وإسناده صحيح)

سلام پھیلاؤ، لوگوں کو کھانا کھلاؤ، رشتہ داروں سے حسن سلوک کرو، رات کو نماز پڑھو درانحالیکہ لوگ سوئے ہوں جنت مین سلامتی کے ساتھ داخل ہوگے۔

اسی طرح «اللهم استر عوراتي، وآمن روعاتي» بھی حدیث میں آیا ہے۔(سنن ابن ماجه، رقم: ٣٨٧١، وإسناده صحيح)

یا اللہ میرے عیوب کو چھپادے اور خوف وپریشانی میں امن عطا فرما۔

اسی طرح «اللهم إني أعوذ بك من الأربع: من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تشبع، ومن دعاء لا يسمع» بھی وارد ہے۔(سنن ابن ماجه، رقم:٣٨٣٧، وإسناده صحيح).

اسی طرح احادیث میں بے شمار مسجع عبارات ملتی ہیں جن میں بعض کا ذکر آئندہ آرہا ہے تقی الدین ابن دقیق العید إحکام الأحکام میں لکھتے ہیں: «إنما هو من إخوان الكهان» إلخ، فيه إشارة إلى ذم السجع وهو محمول على السجع المتكلف لإبطال حق، أو تحقيق باطل أو لمجرد التكلف». (إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ٢٣٢/٢، مسألة الواجب في دية جنين الرقيق)

المفہم لما أشکل من تلخیص کتاب مسلم میں ہے: «وقيل: إنما أنكر عليه تكلف الأسجاع على طرق الكهان وحوشية الأعراب». (٦٤/٥)

لیکن یہ جواب زیادہ سمجھ میں نہیں آتا؛ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے حضرات کو مسجع عبارت بنانے میں کچھ نہ کچھ تکلف کرنا پڑتا ہے، اِلا یہ کہ انتہائی ذہین اور قوی الحافظہ شخصیت ہو، جس کے ذہن میں الفاظ کا خزانہ اور ذخیرہ ہو جن سے اپنی مرضی سے جو لینا چاہتا ہو لیتا ہو اور جو چھوڑنا چاہتا ہو چھوڑتا ہو، اور ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں۔

حضرت علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ کے دیکھنے والے بکثرت موجود ہیں، ان کو مقفی بے تکلف عبارت بنانے میں مہارت تھی۔ ایک مرتبہ پاکستان کے مشہور مقرر مولانا عبد الشکور دین پوری علامہ بنوری ٹاؤن آئے، مولانا دین پوری کو بھی مقفی الفاظ میں بہت مہارت تھی۔ ان کے بعض جملے زبان زد خلائق ہیں، مثلاً "حکومت نے مجھ پر لگادی پابندی، کیونکہ میں ہوں دیوبندی"۔ غلام احمد قادیانی کے بارے میں کہتے تھے: "قادیانی کہتے ہیں غلام احمد نبی ہے، میں کہتا ہوں غبی ہے"۔ "قادیانی کہتے ہیں بروزی ہے، میں کہتا ہوں موذی ہے"۔ "وہ کہتے ہیں رسول ہے، میں کہتا ہوں فضول ہے"۔ تو مولانا دین پوری جامعہ بنوری ٹاؤن آئے، مولانا بنوری رحمہ اللہ سبق شروع فرمارہے تھے یا ختم کر چکے تھے، انھوں نے درسگاہ میں سلام کیا اور چند مقفی جملے کہے، مولانا بنوری رحمہ اللہ نے فی الفور ان کا جواب مقفی عبارت میں دیا، پھر مولانا دین پوری نے کچھ مسجع جملے کہے اور مولانا بنوری نے اسی رنگ میں جواب دیا۔ چند مرتبہ ایسا کرنے کے بعد مولانا عبد الشکور دین پوری خاموش ہوگئے، مولانا بنوری رحمہ اللہ نے فرمایا: بس آپ کی قافیہ بندی ختم ہوگئی۔ أو کما قال۔

الغرض اکثر لوگ مقفی عبارت بتکلف بولتے یا بناتے ہیں، تو اگر قافیہ بندی کلام میں تاثیر پیدا کرنے کے لیے ہو تو شعر وشاعری کی طرح کیسے ممنوع ہوگی؛ اس لیے یہ جواب سمجھ میں نہیں آتا۔ شعر وشاعری اکثر بتکلف ہوتی ہے، فی البدیہ شعراء آٹے میں نمک کے برابر بھی نہیں ہوتے۔ اسی طرح تھوڑے تکلف کے ساتھ مسجع نثر بنانا بھی شاعری کی طرح ممنوع نہیں ہونا چاہیے۔

۲- دوسرا جواب جو معقول ہے اور حدیث مبارک کے الفاظ کے موافق ہے وہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مسجع کلام کی مذمت فرمائی جو کاہنوں کے کلام مسجع کے ساتھ مشابہ ہو۔ یعنی کلام مسجع کا قائل اپنے مسجع کلام سے شریعت کے حکم کو ہلکا اور معمولی بنارہا ہو، یا اپنے باطل کو ترویج دے رہا ہو، جیسے درج ذیل حدیث سے واضح ہو رہا ہے:

«قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين بغرة: عبد أو أمة. فقال الذي قضي عليه: أَنَعقِل من لا شرب ولا أكل، ولا صاح ولا استهلّ، ومِثلُ ذلك يُطَلُّ. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن هذا ليقول بقول شاعر، فيه غرة: عبد أو أمة»». (سنن ابن ماجه، رقم:۲۶۳۹)

اور صحیح بخاری میں «إنما هذا من إخوان الكهان» (رقم: ۵۷۶۰) کے الفاظ آئے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کے پیٹ کے بچے کو مار دینے میں غرہ جو غلام یا لونڈی ہے کے لازم ہونے کا حکم فرمایا، جس کے خلاف فیصلہ ہوا اس کے ولی نے مذکورہ بالا مسجع الفاظ کہے۔ یعنی کیا ہم اس جنین کی دیت دیں گے جس نے نہ پیا، نہ کھایا، نہ چیخا، نہ بلند آواز سے رویا؟ ایسے بچے کا خون لغو اور ضائع ہونا

چاہیے۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ شاعرانہ قول ہے، یہ آدمی کاہنوں کی طرح ہے۔ یعنی جیسے بعض شعراء مقفی مسجع کلام سے باطل کی ترویج کرتے ہیں اور لوگوں کو اپنی طرف مائل کرتے ہیں، اور کاہن غیب کی خبریں مقفی الفاظ میں سناتے ہیں، تاکہ لوگ خوش ہو جائیں اور اس کی خبر کو غیبی اشارہ سمجھیں اسی طرح اس آدمی نے بھی اپنے باطل کی ترویج کے لیے مسجع الفاظ کہے۔

فرض کیجئے کہ زید کاہن کے پاس آیا اور اس سے پوچھا: میں شادی کرنا چاہتا ہوں، آپ میرے مستقبل کے بارے میں اپنے موکل کے ذریعہ بتادیں،، اور کاہن اپنی غلط سلط خبر کو یوں بیان کرے: «تنكح زوجة جميلة، تكون لك خيرعتاد، يتولد منها الأولاد، ينتشر ذكرهم في البلاد، يسودون في كل ناد، يحترمهم العباد، يزيحون عن بلدهم كل شر وفساد، فتفوز بخير ليس له نفاد، وترتفع منـــزلتك كالسبع الشداد»، تو کاہن نے اپنی جھوٹی خبر کو کیسے مزین کیا اور پھر جاہل سننے والا کاہن کے لیے اپنی تجوری کا منہ کھولے گا، اور یہی کاہنین کا مقصد ہوتا ہے۔

المفہم لما أشکل من تلخیص کتاب مسلم میں ہے: «وهي عادة مستمرة في الكهان».

عمدۃ القاری میں مرقوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ نے ہر ایک سجع عبارت کی مذمت نہیں فرمائی، بلکہ حکم شرعی کی تردید کو مسجع الفاظ میں بیان کرنے پر اعتراض فرمایا؛ «إنما عاب منه رد الحكم وتزينه بالسجع على مذهب الكهان في ترويج أباطيلهم».(٣٣٧/١) ورنہ حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کے بھائی سے فرمایا: «يا أبا عمير ما فعل النغير» اُو ابو عمیر بلبل کا کیا ہوا۔ اسی طرح «أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب».(صحيح البخاري، رقم:٢٨٦٤) اور «اللهم إن العيش عيش الآخره، فاغفر للأنصار والمهاجره».(صحيح البخاري، رقم:٤٠٩) وغیرہ میں مسجع الفاظ وارد ہیں، بلکہ ''التمہید'' میں لکھا ہے کہ اگر مسجع کلام کا استعمال کسی پر غالب نہ ہو تو یہ عیب نہیں بلکہ بہتر اور مستحسن ہے؛«وأما إذا كان السجع أقل كلامه فليس بمعيب بل هو مستحسن محمود» (التمهيد ٤٨٩/٦)

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں سجع سے منع فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ سجع میں ذہن کے مشغول ہونے کی وجہ سے دعا میں خشوع باقی نہیں رہے گا، یا ممانعت کثرت یا تکلف پر محمول ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:«قوله وانظر السجع من الدعاء فاجتنبه أي لا تقصد إليه ولا تشغل فكرك به لما فيه من التكلف المانع للخشوع المطلوب في الدعاء، وقال بن التين: المراد بالنهي المستكره منه. وقال الداودي: الاستكثار منه». (فتح الباري 139/11، باب ما يكره من السجع في الدعاء)

نیز چونکہ اہل باطل لوگوں پر اثر ڈالنے کے لیے ملمع اور مسجع کلام بناتے ہیں، تو امام طحاوی رحمہ اللہ نے

اہلِ حق کے عقائد کی ترجمانی کے لیے مسجع کلام استعمال کیا۔ صحیح بخاری میں مذکور ہے کہ جب مشرکین کی طرف سے «اعْلُ هُبَلُ اعْلُ هُبَلُ» کہا گیا۔ ہبل سربلند ہو ہبل سربلند ہو۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا: «اللهُ أَعلَى وأجَلّ» اللہ تعالی کی شان بہت بلند وبالا اور اونچی ہے۔

اور جب مشرکین نے کہا: «إنَّ لنا العُزَّى ولا عُزَّى لكم» ہمارا عزی ہے اور آپ کا عزی نہیں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «اللهُ مولانا ولا مولَى لكم» اللہ تعالی ہمارے مولی وناصر ہیں اور تمہارا مولی نہیں۔(صحيح البخاري، رقم:٣٠٣٩، باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب)

ملاحظہ: قرآن کریم کی آیات کے آخری حروف کے باہم یکساں ہونے کو فاصلہ کہتے ہیں، اور قرآن کریم کے علاوہ کلام منثور کے آخری حروف کے باہم یکساں ہونے کو سجع کہتے ہیں۔ عینی اور فتح الباری میں سجع کی تعریف «تناسب آخر الكلمات» سے فرمائی گئی ہے۔ چونکہ سجع کے لغوی معنی کبوتر کا کوکو کرنا ہے، یا اونٹ کی آواز ہے؛ اس لیے یہ لفظ قرآن کی شان کے مناسب نہیں، تو قرآن کریم کی آیات میں فاصلہ استعمال ہوتا ہے، اور اشعار میں آخری حروف کی یکسانیت کو قافیہ کہتے ہیں۔

کیا علم کلام قابلِ مذمت ہے؟:

بعض علمائے کرام علم کلام کو مذموم اور قابلِ ترک سمجھتے ہیں اور اکابرِ ملت اور فقہائے کرام کی وہ عبارات نقل کرتے ہیں جو علمِ کلام کی مذمت میں کتابوں میں مذکور ہیں؛ لیکن علمائے کرام نے ان کے جواب میں فرمایا ہے کہ اس سے وہ علم کلام مراد ہے جو مبتدعین نے اہل سنت کے مقابلے میں لکھا ہے، یا وہ علم کلام اور دلائل مراد ہیں جو اہل حق کو شبہات میں مبتلا کردے، یا ان کو حق سے دور کرنے کا ذریعہ بن جائے۔ شیخ عبداللہ ہرری «إظهار العقيدة السُّنِّيَّة بشرح العقيدة الطحاوية» میں لکھتے ہیں: «وأما ما يروى من ذم علم الكلام عن الشافعي وغيره فالمراد به الكلامُ المذمومُ الذي يكون من أهل البدعة من المعتزلة وأشباههم، فإن لهم مجادلات في ذلك، ومؤلفات، ومن جملة ما للمعتزلة كتاب المغني لعبد الجبار، وهو كتاب كبير».(ص٣)

امام ابن بزیزہ فرماتے ہیں: «وأما قول القائل إن الأسلاف نهوا عن النظر فيه، فباطل، وإنّما نهوا عن علم جهم والقدرية وحفص الفرد وغيرهم من أهل البدعة، وهم الذين ذمهم الشافعي وغيرهم من السلف من المحدثين». (الإسعاد في شرح الإرشاد، لعبد العزيز بن إبراهيم القرشي التيمي، ص٤٩)

امام ابو یوسف اور امام مالک سے منقول ہے: «من طلب الدين بالكلام تزندق». امام بیہقی اس کے جواب میں فرماتے ہیں: «إنما يريد -والله أعلم- بالكلام كلام أهل البدع، فإن في عصرهما إنما

كان يعرف بالكلام أهل البدع، فأما أهل السنة فقلما كانوا يخوضون في الكلام حتى اضطروا إليه بعد». (تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري، ص٣٣٤)

نیز علمِ کلام میں ایسا تعمق اور بے پناہ اشتغال بھی ممنوع ہے جو آدمی کو مقصد سے دور کردے، اور اصل مقصد فوت ہو جائے۔ ابن عساکر «تبيين كذب المفتري» میں امام بیہقی کے مذکورہ جواب کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «وتحتمل وجهًا آخر وهو أن يكون المراد بها أن يقتصر على علم الكلام ويترك تعلم الفقه الذي يتوصل به إلى معرفة الحلال والحرام، ويرفض العمل بما أمر بفعله من شرائع الإسلام». (تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري، ص٣٣٤)

نیز کسی بھی علم کو اگر بطور مغالطہ استعمال کیا جائے تو یہ جائز نہیں۔ علم منطق میں دلائل کی ترتیب اور تنقیح ہوتی ہے، لیکن اگر اس کو اہلِ حق کے قلوب میں شبہات کا ذریعہ بنایا جائے تو قابلِ مذمت ہے۔ نیز اغبیاء اور متعصبین کے لیے بھی منع ہے، جو اس کو نہیں سمجھتے ہیں، یا اس سے غلط فائدہ اٹھاتے ہیں۔ سعید فودہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ وغیرہ سے علم کلام کی مذمت میں عبارات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: «ونحو ذلك كله فمحمول على كونها لغبي، والمتعصب في الدين، والقاصر عنه تحصيل اليقين، والقاصد للإفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس الشرعيات». (الشرح الكبير ٧٤/١)

علم کلام کی مذمت میں امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، اور امام شافعی اور فقہائے کرام کی بہت ساری عبارات موجود ہیں، ان سب کے جوابات کا خلاصہ ما قبل میں ہم نے ذکر کیا۔ شیخ ابن ابی العز نے بھی مذمت کی کچھ عبارات نقل کی ہے وہ بھی ملاحظہ کیجئے:

«عن أبي يوسف: العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، وإذا صار الرجل رأسا في الكلام قيل: زنديق. (تاريخ بغداد ٥٣١/٧) وعنه: من طلب العلم بالكلام تزندق، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس، ومن طلب غريب الحديث كذب. (أخرجه الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث، ص٥)

وقال الإمام الشافعي: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام». (وفي تعليقه: ذكره البيهقي في مناقب الشافعي ٤٦٣/١. (شرح ابن أبي العز ١٧/١-٢٠)

ان عبارات کا ترجمہ اور مطلب اہل علم اور طلبہ پر مخفی نہیں۔

یاد رہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ خود علمِ کلام کے ماہر عالم تھے اور اہل بدعت کے ساتھ مناظرات کیا کرتے تھے، وہ کیسے علمِ کلام سے منع کرسکتے ہیں۔ ابو الیسر بزدوی اصول الدین میں لکھا ہے: «وأبو حنيفة

رحمه الله تعالى تعلم هذا العلم (أي: علم الكلام)، وكان يناظر فيه مع المعتزلة، ومع جميع أهل البدع، وكان يعلّم أصحابه في الابتداء...، وقد نصَّ في كتاب العالم والمتعلم أنه لا بأس بتعلُّم هذا العلم».(أصول الدين لأبي يسر البزدوي، القول في تعلم علم الكلام وتعليمه والتصنيف فيه، ص١٥، المكتبة الأزهرية، القاهرة)

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «الناس كله عيال على ثلاثة: على مقاتل بن سليمان في التفسير، وعلى زهير ابن أبي سلمى في الشعر، وعلى أبي حنيفة في الكلام». (وفيات الأعيان ٢٥٥/٥)

علامہ کمال الدین بیاضی لکھتے ہیں: «أبو حنيفة أول من دوّن الأصول الدينية، وأتقنها بقواطع البراهين اليقينية، في مبادي أمره بعيد رأس المئة الأولى».(إشارات المرام، ص١٩)

علم کلام کے متخصص شیخ سعید فودہ نے عقیدہ طحاویہ کی شرح کبیر میں اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے جو ۵۲/۱ سے ۸۴ تک پھیلی ہوئی ہے۔ اور اپنے ایک صاحب اختصاص دوست شیخ لوی خلیلی سے اس پر مقالہ لکھنے کی فرمائش بھی کی تھی، چنانچہ انھوں نے رسالہ لکھا۔ اس رسالہ کے اکثر حصے کو شیخ سعید فودہ نے شرح کبیر اور اس کے حواشی میں نقل فرمایا ہے، جس کو مزید تحقیق کا شوق ہو وہ اس کی طرف مراجعت کرے۔

علامہ ابن تیمیہ نے بھی علم کلام کی مذمت کی ہے، لیکن شیخ سعید فودہ نے لکھا ہے کہ انہوں نے دوسروں کے علم کلام کی مذمت کی ہے اور اپنے علم کلام میں خوب جولانیاں دکھائی ہیں۔

امام ابو حنیفہ نے اپنے صاحبزادے حماد کو علم کلام پڑھنے کا حکم دیا۔ نیز علم کلام کو فقہ اکبر فرمایا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے علم کلام میں دو رسالے ہیں ایک رسالہ نبوت کی صحت اور ثبوت اور براہمہ یعنی منکرین رسالت کے رد میں، اور دوسرا رسالہ اہل ہَوی کے رد میں۔

علامہ کوثری نے اشارات المرام کے مقدمہ میں لکھا ہے: «قال الإمام عبد القاهر البغدادي الشافعي في أصول الدين: «وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعي، فإن أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سماه «الفقه الأكبر»، وله رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة: إن الاستطاعة مع الفعل، ولكنه قال: إنها تصلح للضدين. وعلى هذا قوم من أصحابنا. وللشافعي كتابان في الكلام: أحدهما في تصحيح النبوة والرد علي البراهمة، والثاني في الرد علي أهل الأهواء».(مقدمة العلامة الكوثري على إشارات المرام، ص٥. وانظر: إيضاح الدليل لابن جماعة، ص٢٢، ط: دار السلام، مصر)

کشاف اصطلاحات الفنون میں شیخ محمد اعلی تھانوی نے براہمہ کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ منکرین رسالت ہیں۔(كشاف اصطلاحات الفنون ١٤٩/١)

علامہ بیاضی نے اشارات المرام کے شروع میں عبد القاہر بن طاہر بغدادی کی اصول دین سے نقل کیا

ہے: «أن أول متكلمي أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة... وقد ناظر فرق الخوارج والشيعة والقدرية والدهرية، وكان دعاهم بالبصرة فسافر إليها نيفا وعشرين مرة وقصمهم بالأدلة الباهرة، وبلغ في الكلام إلى أن كان المشار إليه بين الأنام، واقتفى به تلامذته الأعلام... وعن أبي عبد الله الصيمري أن الإمام كان متكلم هذه الأمة في زمانه، وفقيههم في الحلال والحرام». (إشارات المرام، ص۱۹)

علم کلام سیکھنے پر اجماع ہے:

امام ابن بزیزہ لکھتے ہیں کہ امت محمدیہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ مسلمانوں کے ہر علاقے میں علم توحید کا جاننے والا ضروری ہے، جو ملحدین کے شبہات کا دفعیہ کر سکے، اور مسلمانوں کے عقیدہ کو بگاڑنے کی کوشش کرنے والے سے مناظرہ کر سکے۔ اگر کسی علاقے میں اس فن کا جاننے والا نہ ہو تو سبھی اس فرضِ کفایہ کے ترک کی وجہ سے گنہگار ہوں گے: «وقد انعقد إجماع أمة محمد صلى الله عليه وسلم قاطبة على أنه يجب أن يكون في كل قطر من أقطار المسلمين من يعرف هذا الفن المتعلق بالتوحيد بالأدلة العقلية والبراهين القطعية ليرد شبه الملحدين، ويناظر من عساه أن يتعرض لإفساد عقائد المسلمين، فإن لم يكن بذلك في القطر قائم أثِم جميعُه على حكم فروض الكفايات». (الإسعاد في شرح الإرشاد، لعبد العزيز بن إبراهيم القرشي التيمي، ص۴۹)

مسائل علم کلام کی اقسام اور ان کے احکام:

مسائل علم کلام کی تین قسمیں ہیں:

۱- اصولِ دین۔ اصولِ دین سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا اثبات یا نفی بدرجہ تواتر ثابت ہو۔

اصولِ دین کے مخالف عقیدہ رکھنے والا کافر اور دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ مثلاً: اللہ تعالی کے وجود، یا اللہ تعالی کی وحدانیت، یا اللہ تعالی کے قدیم ہونے، یا عالم کے حادث ہونے کا انکار، یا کسی نبی یا رسول کا انکار، یا ان کی تکذیب۔ یا اللہ تعالی کے لیے اتصال وانفصال کو ثابت کرنا، یا مخلوق کی کسی اور صفت کو اللہ تعالی کے ثابت کرنا۔

امام نووی نے ''روضۃ الطالبین'' میں امام متولی سے نقل فرمایا ہے: «من اعتقد قدم العالم، أو حدوث الصانع، أو نفى ما هو ثابت للقديم بالإجماع، ككونه عالما قادرا، أو أثبت ما هو منفي عنه بالإجماع، كالألوان، أو أثبت له الاتصال والانفصال، كان كافرا، وكذا من جحد جواز بعثة الرسل، أو أنكر نبوة نبي من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، أو كذبه، أو جحد آية من القرآن مجمعا عليها، أو زاد في القرآن كلمة واعتقد أنها منه، أو سب نبيا، أو استخف

به...». (روضة الطالبين ١٠/٦٤)

۲- اصولِ اہلِ سنت وجماعت۔ اصولِ اہلِ سنت وجماعت کے مخالف عقیدہ رکھنے والا کافر نہیں؛ البتہ اہلِ سنت کے گروہ سے خارج اور گمراہ ہے۔ مثلاً: عذابِ قبر، صراط، میزان، عدالتِ صحابہ، اور ان چیزوں کا انکار جن پر اہلِ سنت وجماعت کا اجماع ہے۔

۳- فروعِ دین۔ عقیدہ کے فروعی مسائل میں اختلاف کی وجہ سے اہلِ سنت کے گروہ سے خروج لازم نہیں آتا۔ مثلاً: اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف، متشابہات کی تفویض وتاویل کے بارے میں سلف وخلف کا اختلاف، معراج میں رؤیت باری تعالی کے بارے میں اختلاف۔

کیا صحیح خبر واحد سے عقیدہ ثابت ہو سکتا ہے؟:

خبر واحد سے عقیدہ کے ثبوت میں ذرا تفصیل ہے، وہ یہ کہ جس عقیدہ کا انکار کفر تک پہنچا دیتا ہے یا اس میں کفر کا خطرہ ہو اس کے لیے خبر واحد کافی نہیں ہے، بلکہ نص قطعی درکار ہے، اور جس عقیدہ کا انکار کفر تک نہ پہنچائے تو خبر واحد اس کے ثبوت کے لیے کافی ہے۔

اس زمانہ میں یہ مسئلہ معرکۃ الآراء بنا ہوا ہے کہ کیا خبر واحد سے عقیدہ ثابت ہو گا یا نہیں؟ بعض حضرات ببانگ دہل کہتے ہیں کہ اس سے عقیدہ ثابت نہیں ہو سکتا، عقیدہ کے ثبوت کے لیے خبر متواتر یقینی چاہیئے؛ لیکن بہت سارے محققین خبر واحد کو عقیدہ کے ثبوت کے لیے کافی سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب خبر واحد موجبِ عمل ہے تو عقیدہ بھی قلبی عمل ہے۔

نیز بہت سارے لوگوں کے لیے خبر واحد صحیح جو بخاری ومسلم میں ہو موجبِ یقین بن جاتی ہے؛ جب کہ بعض لوگ علمی براہین سے مطمئن نہیں ہوتے۔ اگر ایک مسلمان کو نزولِ عیسی علیہ السلام کی صحیح حدیث سنائی جائے تو وہ اس پر یقین کر لیتا ہے اور دوسرے آدمی کو ستّر احادیث سنائی جائیں پھر بھی شک وشبہ کا شکار ہوتا ہے۔

فخر الاسلام بزدوی اور ان کے شارح عبد العزیز بخاری، امام سخاوی، امام غزالی، علامہ زاہد الکوثری، شیخ سعید فودہ وغیرہ سب عقائد میں خبر واحد کو کافی سمجھتے ہیں؛ خصوصاً وہ عقائد جو ظنیات ہیں، جیسے انبیاء علیہم السلام کی فضیلت فرشتوں پر، بالخصوص جو خبر واحد قرائن وشواہد میں گھری ہوئی ہو، یا متعدد طرق سے مروی ہو اس کا موجبِ یقین ہونا یا موجِبِ عقیدہ ہونا واضح ہے۔

علامہ کوثری فرماتے ہیں: «قال علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري في «شرح أصول فخر الإسلام البزدوي»: إعتقادُ القلب فُضِّلَ على العلم، لأن العلمَ قد يكون بدون عَقْدِ القلب،

كعِلم أهل الكتاب بِحَقِّيَّةِ النبي عليه السلام مع عدم اعتقادِهم حَقِّيَّته...، والعَقْدُ قد يكون بدون العلم أيضًا، كاعتقاد المقلِّد، وإذا كان كذلك جاز أن يكون خبر الواحد موجِبًا للاعتقاد الذي هو عمل القلب، وإن لم يكن موجبًا للعلم.

قال أبو اليسر: الأخبار الواردة في أحكام الآخرة من باب العمل، فإن العمل نوعان: عمل الجوارح، واعتقاد القلب، فالعمل بالجوارح إن تعذر لم يتعذر العمل... العمل بالقلب اعتقادًا. انتهى. وذلك عند شرحه لقول فخر الإسلام: «وفيه ضرب من العمَل أيضًا وهو عقد القلب عليه، إذ العَقْد فُضِّلَ عليه».

فظهر أن خبر الآحاد الصحيح قد يُفيد اعتقادًا جازمًا في أناس، ولا يفيد البرهان العلمي اعتقادًا في آخرين، فواحد يعتقد اعتقادًا جازمًا بنـــزول عيسى عليه السلام بمجرد أن سمِع حديثًا واحدًا في ذلك من صحيح البخاري مثلاً، وآخر لا يعتقِد ذلك ولو أسمعته سبعين حديثًا، وثلاثين أثرًا من الصحاح والسنن والمسانيد والجوامع وسائر المدونات في الحديث، مما يحصل التواتر بأقل منها بكثير، فالناجي هو ذاك الواحد دون الآخر».(نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص٨٨-٨٨)

علامہ کوثری دوسری جگہ فرماتے ہیں: «والواقع أن من قال: إن خبر الآحاد يُفِيد العملَ فقط، يريد بالعمل ما يَشمَل عملَ الجوارح وعملَ القلب — وهو الاعتقاد- كما نصَّ على ذلك البزدوي نفسه، حيث قال في آخر مبحث خبر الآحاد: «فأما الآحاد في أحكام الآخرة فمن ذلك ما هو مشهور، ومن ذلك ما هو دونه، لكنه يوجب ضربًا من العلم، على ما قلنا، وفيه ضرب من العمل أيضًا، وهو عقد القلب عليه، إذ العقد فُضِّلَ على العلم والمعرفة، وليس من ضروراته، قال الله تعالي: ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾، وقال تعالي:﴿ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴾، فصح الابتلاء بالعقد، كما صحَّ الابتلاء بالعمل بالبدن».(نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص١٠٨)

عبد اللہ محمود« التقنية الحديثة» *میں فرماتے ہیں:* «إن خبر الواحد الثِّقة يُفيد الظنَّ ولا يفيد العِلم، ولا فرق بين البخاري ومسلم وغيرهما في ذلك، ولكنه حجة من حجج الشرع يلزم العمل به سواء أكان في العقائد أم غيرها. وممن قال بهذا المذهب الإمام ابن عبد البر القرطبي».(التقنية الحديثة في خدمة السنة النبوية ، ص٣٦، ١٣. وانظر حجية خبر الواحد، لعامر حسين الصبري، ص١٣)

علامہ کوثری لکھتے ہیں: «وقد حكى السخاويُّ في «فتح المغيث» عن جماعة من المحققين: إفادة خبر الآحاد العلم عند احتفافه بالقرائن، بل قال جماعة: إن ما اتفق عليه البخاري ومسلم يفيد في غير مواضع النقد منه العلم، لاحتفافه بالقرائن، ومنهم الغزالي.

ثم العمل بخبر الآحاد ثابت بالدليل القطعي المفيد للعلم، كما نصَّ على ذلك أبو الحسن الكرخي، والسمعاني في القواطع، والغزالي في المستصفي، وعبد العزيز البخاري في شرح أصول فخر الغسلام.

والاعتقاد عمل قلبي يؤخذ من خبر الآحاد، كما سبق من فخر الإسلام، فيكون إنكار أخذ الاعتقاد من خير الآحاد إنكارًا للدليل القطعي المفيد للعلم الموجب للعمل بخير الآحاد، أعم من أن يكون عمل الجوارح، وعمل القلب وهو الاعتقاد.

وحديث نزول عيسى علي فرض أنه خبر آحاد، مما اتفق البخاري ومسلم عليه بدون نكير من أحد من حيث الصناعة الحديثية، وتلقّاه الأمة بالقبول خلفًا عن سلف، واستمر علماء الأمة على اعتقاد مدلوله على توالى القرون فيتحتم الأخذ به.

والواقع أن فريقا قال: إن خبر الآحاد إنما يفيد العمل. وهو مذهب الجمهور، لكن من جملة العمل اعتقاد القلب، ... لأنهم متفقون على أنه يفيد العمل القلبي وهو الاعتقاد». (نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص١٠٩-١١٢)

جو حضرات کہتے ہیں کہ خبر واحد سے عقیدہ ثابت نہیں ہوتا۔ علامہ کوثری ان کے جواب میں لکھتے ہیں:

«قوله هذا في فُتيَاه باطلٌ بشقيه، كما أن تعليقه عليه هنا باطل بطلانًا (مركَّزًا) لأن خبر الآحاد يُفِيد عقيدةً اتفاقًا، كما ذكرنا نصوص أهل العلم في ذلك آنفا — وهم عقلاء ومن يرميهم بفقد العقل أيكون هو العامل؟- ولا يُنافى ذلك ثُبوتُها بأدلة سواه.

ولولا الاعتماد والاستناد على أخبار الآحاد في باب المغيبات لكان حفاظ الأمة لاعِبِين في تدوين ما يتعلق بها في كتبهم، ولكان علماء التوحيد هازلين حينما يقولون في كتبهم في الأمور الغيبية: »صح الحديث في ذلك عن المعصوم، ولا استحالة في حمله على ظواهرها». (نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص١١٣--١١٤)

معاصر عالم دین مولانا سراج الاسلام نے عقائد کے باب میں خبر واحد کی دلیل بننے کی کچھ مثالیں بھی لکھی ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت خضر علیہ السلام کے ساتھ جانے والے نبی کو خبر واحد سے متعین فرمایا کہ وہ بنی اسرائیل کے موسی علیہ السلام تھے۔ یہ خبر واحد ہے، اور یہ حدیثِ ابی بن کعب ابن عباس نے روایت فرمائی ہے۔ کسی کو نبی ماننا عقیدہ کی بات ہے۔

اہل یمن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے پھر جب جانے لگے تو کہنے لگے: ہمارے ساتھ ایک آدمی بھیج دیں جو ہمیں دین اور سنت کی تعلیم دے، آپ نے حضرت عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ کو بھیجا، حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ خبر واحد کی شکل میں دینی عقائد کی تعلیم کے لیے تشریف لے گئے۔ (معرفة علوم الحديث، ص٢١٨)

علم کلام میں شام کے متخصص عالم دین شیخ سعید فودہ عقیدہ طحاویہ کی شرح «الشرح الکبیر» میں لکھتے ہیں:

«وقد اشترط بعض العلماء أن يكون الحديث الذي يحتج به في الاعتقاد متواترًا، وقالوا: لا حجة للآحاد في الاعتقاد، ولا خلاف أن التواتر يعتبر في الاحتجاج به إذا كان واضح المعنى متوافقًا مع القرآن والعقل، ولكن أقول: وما المانع من أن يحتج بخبر الآحاد أيضًا إذا كان محققا المشروط نفسها، فأصل الحجية ثابت للآحاد، وإنما احتاط بعضُ العلماء في التوحيد فشرطوا التواتر لحساسية الموضوع، ولأنه علم أصول الدين فخافوا أن يبنوا أصول الدين علي أخبار آحاد، ولكن إذا شرطنا في حديث الآحاد كونه صحيح المعني غير مخالف للعقل القطعي ولا للقرآن فما المانع من الاحتجاج به في علم التوحيد أيضًا، خصوصًا إذا احتفت به القرائن المويدة فيكون من قبيل توارد القرائن العديدة على الآحاد فترفعه إلى درجة العلم، كما قرره بعض المحققين كابن الحاجب في مختصره.(رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٤٠١/١. كذا في الشرح الكبير ٣٦/١-٣٧).

یعنی بعض علمائے کرام عقائد کے اثبات کے لیے خبر متواتر کی شرط لگاتے ہیں اور خبر واحد کو نظر انداز کرتے ہیں بشرطیہ کہ خبر متواتر واضح المعنی ہو اور عقل سے متصادم نہ ہو، لیکن اگر خبر واحد میں شرائط مکمل طور پر موجود ہوں تو عقائد میں اس کی حجیت ثابت ہونی چاہیے۔ ہاں بعض علماء اصول دین موضوع کے حساس ہونے کی وجہ سے اصول دین میں خبر متواتر کی شرط لگاتے ہیں، لیکن جب خبر واحد صحیح المعنی ہو قرآن کریم اور عقل صریح کے مخالف نہ ہو تو اس سے اصول دین میں استدلال کرنے میں کیا رکاوٹ ہے؟ خصوصاً جب خبر واحد میں مختلف قرائن موجود ہوں تو ان قرائن اور شواہد کی وجہ سے یہ موجبِ یقین ہوگی۔ بعض محققین جیسے علامہ ابن حاجب نے اپنی مختصر میں یہی تحریر فرمایا ہے۔

شیخ یوسف بن عبد اللہ الوابل لکھتے ہیں: «وقد ذهب بعض أهل الكلام والأصولين إلى أن خبر الأحاد لا تثبت به عقيدة، وإنما تثبت بالدليل القطعي؛ آية أو حديثًا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وهذا القول مردود؛ فإن الحديث إذا ثبتت صحته برواية الثقات، ووصل إلينا بطريق صحيح؛ فإنه يجب الإيمان به، وتصديقه، سواء كان خبرًا متواترًا، أو آحادًا، وإنه يوجب العلم اليقيني، وهذا هو مذهب علماء سلفنا الصالح». (أشراط الساعة، ص٤١-٤٢. ومثله في إتحاف الجماعة بماجاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة، لحمود بن عبد الله التويجري ١٣٥/٣))

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «وقد شاع فاشيا عمل الصحابة والتابعين بخبر الواحد من غير نكير فاقتضى الاتفاق منهم على القبول».(فتح الباري ٢٣٤/١٣)

وفي لامع الدراري: «دخل المصنف في بعض مسائل الأصول فذكر إجازة خبر الواحد،

وحاصله أنه يفيد القطع إذا احتفّ بالقرائن كخبر الصحيحين على الصحيح بيد أنه يكون نظريًّا ونُسب إلى أحمد أن أخبار الآحاد تفيد القطع مطلقا»۔ (لامع الدراري، إفادات الشيخ رشيد أحمد الجنجوهي ۴۲۲/۳)

علامہ محمد عبد العزیز فرہاری لکھتے ہیں: «ولا عبرة، أي لا اعتبار بالظن في باب الاعتقاديات، لأن الحق سبحانه ذم قومًا يعتقدون بظنونهم، قال تعالى:﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِىْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾، وقال: ﴿ إِنْ يَّتَّبِعُوْنَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾، بل الظن إنما يعتبر في العمليات حتى كان الثابت بالظن واجبًا. وعندنا في إطلاق نفي العبرة نظر، لأن المشايخ ذكروا الظنيات في عقائدهم كتفاضل الملك والبشر، والسلف نقوا الأحاديث الأفراد في أحوال المعراج والقبر والجنة والنار مع أنه لا حظّ للعمل فيها، فلو لم يعتقدها كان روايتها عبثًا ووجودها وعدمها متساويًا، وذا باطل، بل الحق أن المذموم هو الظن الفاسد أو الظن فيما يمكن فيه اليقين بالاستدلال مع التكليف باليقين فيها، كوجود الواجب ووحدته وصدق النبي صلى الله عليه وسلم، أما الظن بحكم الدليل الظني مع عدم إمكان تحصيل اليقين فغير مذموم. فاحفظه، فكثيرا ما يقع فيه الخطأ»۔ (النبراس شرحُ شرح العقائد، ص۲۸۲)

حافظ ابن قیم نے الصواعق المرسلہ میں اس موضوع پر تفصیلی کلام فرمایا ہے، اس کا خلاصہ ملاحظہ فرمائیں: « ولم يطلب أحد منهم الاستظهار في رواية أحاديث الصفات البتة، بل كانوا أعظم مبادرة إلى قبولها وتصديقها والجزم بمقتضاها، وإثبات الصفات بها من المخبر لهم بها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم... فممن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة وداود بن علي وأصحابه كأبي محمد بن حزم، ونص عليه الحسين بن علي الكرابيسي والحارث بن أسد المحاسبي... وقال القاضي: وظاهر هذا إنه يسوي بين العلم والعمل. وقال القاضي في أول المخبر: خبر الواحد يوجب العلم إذا صح سنده ولم تختلف الرواية فيه وتلقته الأمة بالقبول، وأصحابنا يطلقون القول فيه وأنه يوجب العلم وإن لم تتلقه بالقبول، قال: والمذهب على ما حكيت لا غير»۔ (مختصر الصواعد المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن قيم، والاختصار لمحمد بن محمد الموصلي، ص۵۵۳)

ڈاکٹر ابو احمد محمد امان لکھتے ہیں: « ومن كل ما ذكرنا يتضح دون شك أن أخبار الآحاد تقوم بها الحجة في إثبات الصفات، وهو ما عليه المحققون من الأئمة الأربعة، وغيرهم كثير كما تقدم، ولا عبرة لفلسفة المتفلسفين وثرثرة أتباعهم من المعتزلة»۔ (الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية، ص۴۵، لأبي أحمد محمد أمان بن علي، الناشر: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة)

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: «كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقًا له أو عملاً به أنه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنفون

في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك؛ ولكن كثيرا من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف على ذلك، وهو قول أكثر الأشعرية كأبي إسحاق وابن فورك...، و هو الذي ذكره الشيخ أبو حامد وأبو الطيب وأبو إسحاق وأمثاله من أئمة الشافعية، وهو الذي ذكره القاضي عبد الوهاب وأمثاله من المالكية، وهو الذي ذكره أبو يعلى وأبو الخطاب وأبو الحسن بن الزاغوني وأمثالهم من الحنبلية، وهو الذي ذكره شمس الدين السرخسي وأمثاله من الحنفية، وإذا كان الإجماع على تصديق الخبر موجبًا للقطع به فالاعتبار في ذلك بإجماع أهل العلم بالحديث». (مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٥٠-٣٥١)

اس موضوع پر شیخ ناصر الدین البانی نے «وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين» نامی مستقل رسالہ لکھا ہے۔ اور علامہ زاہد کوثری کا رسالہ «نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة» بھی قابل مطالعہ ہے۔

ابن ابی العز کی بعض عبارات پر تبصرہ:

ہم نے "بدر اللیالی شرح بدء الامالی" میں شیخ ابن ابی العز کی شرح میں سے ان کی بعض عبارتیں اور ان پر تبصرہ عربی میں لکھا تھا۔ بعض احباب نے فرمائش کی کہ اگر عربی کے ساتھ اس کی تلخیص اردو میں کر لی جائے تو طلبہ کے لیے زیادہ مفید ہوگی۔ ہم اس کی تلخیص اضافہ اور ترمیم کے ساتھ قارئین کی سہولت کے لیے پیش کرتے ہیں:

(۱) ابن ابی العز نے توحید کی تین قسمیں لکھی ہیں: ۱-توحیدِ اُلوہیت، یعنی صرف ایک اللہ قابل عبادت ہے۔ ۲-توحیدِ ربوبیت، یعنی صرف ایک اللہ رب اور خالق اور متصرف نافع اور ضار ہے۔ ۳-توحید الاسماء والصفات، یعنی اللہ تعالی کی صفات کو حقیقی معانی پر محمول کیا جائے۔ (شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٤)

ہم نے دوسری جگہ اس تقسیم پر اور صفات کو حقیقی معانی پر محمول کرنے پر خوب تبصرہ کیا ہے۔ یہاں بھی چند باتیں لکھتے ہیں:

بعض حضرات توحید کی اس تقسیم کے موافق ہیں اور بہت سارے حضرات اس کے مخالف ہیں۔ موافق حضرات کہتے ہیں کہ مشرکین توحیدِ ربوبیت کے قائل تھے، لیکن چونکہ توحیدِ اُلوہیت کے منکر تھے اس لیے وہ مشرک اور دائمی جہنمی بن گئے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں ﴿وَ لَىِٕنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾. (لقمان: ٢٥) اگر آپ ان سے دریافت کریں کہ آسمانوں اور زمینوں کا خالق کون ہے؟ تو یہ جواب میں اللہ کہیں گے۔

اس تقسیم کے منکرین کہتے ہیں کہ بہت ساری آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین توحیدِ ربوبیت کے بھی منکر تھے، اور توحیدِ ربوبیت و توحیدِ الوہیت لازم ملزوم ہیں۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾.(الأنبياء:۲۲) اگر اللہ تعالی کے علاوہ دوسرے معبود یعنی خالق اور رب ہوتے تو آسمان و زمین برباد ہو جاتے۔ اس آیت میں مشرکین کی تردید میں توحیدِ الوہیت اور توحیدِ ربوبیت کا بھی ذکر ہے۔

﴿ءَاَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ خَيْرٌ اَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿۳۹﴾﴾.(یوسف) میں کفار کی تردید میں توحیدِ ربوبیت کا ذکر ہے۔ معلوم ہوا کہ وہ توحیدِ ربوبیت کے بھی منکر تھے۔

قبر میں من ربك، ما دينك، من نبيك؟ کا سوال ہوگا اور من ربك؟ کے جواب میں اللہ آئے گا۔ اگر توحیدِ ربوبیت باعث نجات نہیں تو قبر میں مردہ کیسے پاس ہو گیا؟! معلوم ہوا کہ توحیدِ اُلوہیت و ربوبیت لازم ملزوم ہیں۔

﴿اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا وَاَبْشِرُوْا بِالْجَنَّةِ الَّتِيْ كُنْتُمْ تُوْعَدُوْنَ ﴿۳۰﴾﴾.(فصلت) ﴿اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۭ قَالُوْا بَلٰى﴾.(الأعراف:۱۷۲) ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾.(التوبة:۳۱) اور دیگر بہت سی آیات سے پتا چلتا ہے کہ دونوں توحید متلازم ہیں اور مشرکین دونوں کے منکر تھے۔ زید بن عمرو بن نفیل کہتے تھے:

أَرَبًّا وَاحِدًا أَمْ أَلْف رَبٍّ ۞ أَدِينُ إِذَا تَقَسَّمَتِ الأُمُورُ؟!

تَرَكْتُ اللاّتَ والعُزَّى جَمِيعاً ۞ كَذَلِكَ يَفْعَلُ الرَّجُلُ البَصِيرُ

(تاريخ دمشق ۵۱۳/۱۹)

اشعار کا ترجمہ طلبہ پر مخفی نہیں۔

ان اشعار سے صاف پتا چلتا ہے کہ مشرکین لات اور عزی کو متصرف اور ارباب سمجھتے تھے۔ اشاعت التوحید کے مولانا افضل خان مرحوم نثر المرجان میں ﴿وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَّلَا سُوَاعًا ڏ وَّلَا يَغُوْثَ وَيَعُوْقَ وَنَسْرًا ﴿۲۳﴾﴾.(نوح) کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ وڈ کو مشرکین نے دنیا کی بقا کے لیے، یغوث کو حاجات میں مدد طلب کرنے کے لیے، اور یغوث کو دشمنوں کے دفع کے لیے مقرر کیا تھا۔ (ص۶۴۶)

اور یہی شرک فی الربوبیت ہے۔ نثر المرجان کے حاشیہ میں محشی صاحب لکھتے ہیں: «وأما عباد القبور اليوم فلا إله إلا الله كثير منهم ينادون الميت من بعيد من مسافة شهر أو أكثر يسألوهم حوائجهم».(حاشیہ نثر المرجان، ص۱۷) معلوم ہوا کہ مشرکین ان کو نافع اور ضار سمجھتے تھے۔ اور اشاعت والے حضرات شرک کی اقسام میں شرک فی التصرف کو بڑی اہمیت کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔ اگر مشرکین توحید فی

التصرف کے قائل تھے تو اس کا ذکر بے معنی ہو جائے گا۔ اور وہ داتا گنج بخش خزانہ دینے والے، اور ریاحی درد کو دفع کرنے والا بابا یعنی صاحب قبر، اور دیوانہ بابا یعنی دیوانوں کو تندرست کرنے والے ولی کے باطل عقیدہ کی تردید کرتے ہیں۔ (نثر المرجان، ص۳۷۸)

یہ سب شرک فی الربوبیت نہیں تو اور کیا ہے؟!

﴿ اَتَقْتُلُوْنَ رَجُلًا اَنْ يَّقُوْلَ رَبِّيَ اللّٰهُ ﴾ (غافر:۲۸) سے بھی توحید الوہیت وربوبیت کا تلازم معلوم ہوتا ہے۔

اس تقسیم کے منکرین ﴿ وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ ﴾. (لقمان:۲۵) سے جو شبہ پیدا ہوا کہ مشرکین توحیدِ ربوبیت کے قائل تھے اس کے متعدد جوابات دیتے ہیں:

۱- مشرکین توحیدِ ربوبیت کا جو اقرار کرتے تھے یہ معرفت کا اقرار تھا، ماننے کا اقرار نہیں تھا، جیسے ابو طالب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت وامانت اور نبوت کا اقرار کیا تھا، لیکن ان کی نبوت کو تسلیم نہیں کیا۔ اس کے اشعار میں یہ مضمون مذکور ہے:

وَ دَعَوْتَنِي وَعَلِمْتُ أَنَّكَ صَادِقٌ ۞ وَلَقَدْ صَدَقْتَ وَكُنْتَ قَبْلُ أَمِينا

اور ان اشعار میں یہ بھی مذکور ہے:

لَوْلَا الْمَلَامَةُ أَوْ حَذَارِيَ سُبَّةً ۞ لَوَجَدْتَنِي سَمْحًا بِذَاكَ مُبِينَا

لیکن یہ جاننے کا اقرار تھا، ماننے کا نہیں تھا۔ جاننا الگ ہے اور ماننا اور قبول کرنا الگ ہے۔ اگر کوئی میری کتاب کو چوری کرے اور میں اس پر دعوی کروں اور مدعی علیہ انکار کرے تو وہ جانتا ہے کہ کتاب مدعی کی ہے لیکن مانتا نہیں۔ یعنی مشرکین اللہ تعالی کی ربوبیت کو جانتے تھے، لیکن مانتے نہیں تھے۔

۲- ﴿ ثُمَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ ۞ ﴾. (الأنعام) پھر یہ کافر لوگ ربوبیت میں اپنے معبودوں کو رب کے ساتھ برابر کرتے ہیں۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ کفار توحیدِ ربوبیت اور توحیدِ خالقیت کے قائل نہیں تھے، بلکہ اپنے معبودوں کو کارساز، حاجت روا، مشکل کشا، خالق اور متصرف، نافع اور ضار سمجھتے تھے؛ لیکن جب ان پر حجت قائم کی جاتی تھی کہ آپ کے معبود محتاج، عاجز اور بے بس ہیں، یہ کارساز، مشکل کشا اور قابل عبادت کیسے ہیں؟ تو وہ اپنی جان چھڑاتے تھے اور اپنی عبادت کو وجہ جوازیوں فراہم کرتے تھے کہ ہم ان کو معبود حقیقی اور حاجت روا نہیں سمجھتے ہیں، ہم ان کو بڑے معبود تک پہنچنے کا وسیلہ سمجھتے ہیں؛ ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَآ اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى ﴾. (الزمر:۳) ہم ان کو اللہ تک پہنچنے کا وسیلہ سمجھ کر ان کی عبادت کرتے ہیں۔ اس طرح وہ حقیقی دینے

والے نافع اور ضار نہیں، بلکہ اللہ تعالی سے لے کر ہم کو دیتے ہیں۔ یعنی وہ اپنے آلہہ کو نافع ضار متصرف سب کچھ سمجھتے تھے، لیکن اتمام حجت کے بعد یہ باطل تاویل کرتے تھے کہ وہ مستقل متصرف نہیں، بلکہ اللہ تعالی کی ماتحتی میں نفع وضرر پہنچاتے ہیں۔

نشر المرجان مع الحاشیہ، ص ۲۷ پر لکھا ہے: «وفي أعظم التفاسير أن كل شيء يراه الناس مستقلا بالأمر فالاستعانة منه شرك، كالأولياء يراهم الناس مستقلين بالأمور، وكانوا يعتقدون أن آلهتهم لمكانتهم عند الله ولقربهم إليه قد أذن لهم بتصرفات بعض الأمور. قال تعالى: ﴿وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيْبُ لَهٗٓ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَآئِهِمْ غٰفِلُوْنَ۝﴾.

(الأحقاف) کون ان سے بڑا گمراہ ہے جو ان معبودوں سے اپنی حاجات مانگتے ہیں جو قیامت تک ان کی حاجات کو پورا نہیں کرسکتے اور وہ ان کی دعاؤں سے بے خبر ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ وہ اپنے معبودوں کو متصرف سمجھتے تھے، لیکن اتمام حجت کے بعد ان کو وسائل اور معبود مجازی کہہ کر اپنے لیے گلو خلاصی کا سامان مہیا کرتے تھے۔

۳- جیسے کفار میں بعض دہریہ اور خالق کائنات کے منکر تھے اور ﴿مَا هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَ نَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ اِلَّا الدَّهْرُ﴾.(الجاثية: ٢٤) کہتے تھے۔ بس ہماری زندگی تو فقط دنیا میں ہے، ہم مرتے ہیں اور پیدا ہوتے ہیں اور زمانہ ہم کو ہلاک کرتا رہتا ہے۔ اسی طرح بعض مشرکین بھی توحید ربوبیت وخالقیت کے قائل تھے جب کہ عام مشرکین ایسے نہیں تھے۔ انہی بعض کا ذکر ﴿وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾.(لقمان: ٢٥) میں ہے۔

۴- ﴿وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾.(لقمان: ٢٥) اور مذکورہ بالا دوسری آیات جن میں مشرکین کی توحید فی الربوبیت کا ذکر ہے ان میں یوں تطبیق دی جائے کہ وہ عظیم الشان مخلوقات کا خالق اور رب اللہ تعالی کو مانتے تھے اور بہت سارے تصرفات اور بہت ساری چیزوں کی ربوبیت کو غیر اللہ کی طرف منسوب کرتے تھے۔ اگر وہ آسمان وزمین کی خلقت اور تصرفات کو اپنے معبودوں کی طرف منسوب کرتے تو لوگ ان کا مذاق اڑاتے کہ تمہارے چند سالہ یا چند سو سالہ معبود آسمان وزمین شمس وقمر علویات وسفلیات جو ہزارہا ہزار سالوں سے قائم ہیں کے کیوں کر اور کیسے خالق ومالک ومتصرف ہوسکتے ہیں؟!

(۲) ابن ابی العز اللہ تعالی کی صفات اور اسماء میں قدیم کو تسلیم نہیں کرتے کہ قدیم جدید کے مقابل ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية ١/٧٧) حالانکہ سنن ابن ماجہ میں اللہ تعالی کے اسمائے حسنی میں قدیم آیا ہے: «النُّورُ، الْمُنِيرُ، التَّامُّ، القَدِيمُ، الوِتْرُ، الأَحَدُ، الصَّمَدُ، الذِي لَم يَلِدْ، ولَمْ يُولَدْ».(سنن ابن ماجه، رقم

الحديث: ۳۸٦۱) علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

إله الخَلقِ مولانا قَديمٌ ۞ وموصوفٌ بأوصافِ الكمالِ

ملا علی قاری فرماتے ہیں قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو، اور جس کا قدم ثابت ہوگا اس کا عدم محال ہوگا۔(ضوء المعالي، ص٥٨) صحیح مسلم میں «اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء» وارد ہے۔(رقم:٢٧١٣، باب ما يقول عند النوم) آپ اول ہیں آپ سے پہلے کوئی چیز نہیں، آپ آخر ہیں آپ کے بعد کوئی شے نہیں۔ قدیم کا یہی مطلب ہے۔ قدیم سے مراد نئے کے مقابلے میں قدیم اور پرانا نہیں، بلکہ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾.(الحديد:٣) میں الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ قدیم کے معنی میں ہے۔ یہ قدیم مقابل جدید نہیں، بلکہ قدیم مقابل حادث ہے۔

(۳) ابن ابی العز علامہ ابن تیمیہ کی اتباع میں کائنات کو قدیم بالنوع کہتے ہیں۔ ابن ابی العز کہتے ہیں کہ حوادث کا تسلسل مستقبل میں اللہ تعالی کے آخر ہونے کے منافی نہیں، اسی طرح کائنات کا غیر متناہی ہونا جانب ماضی مین اللہ تعالی کے اول ہونے کے منافی نہیں۔(شرح العقيدة الطحاوية ١/١٠٥ ١٠٦)

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ "حوادث لا أوّل لها" ان شنیع وقبیح مسائل میں سے ہیں جو ابن تیمیہ کی طرف منسوب ہیں۔(فتح الباري ١٣/٤١٠، ط: دار المعرفة، بيروت)

اہل سنت وجماعت عالم کو حادث کہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «كان الله و لم يكن شيءٌ غيرُه».(صحيح البخاري، رقم:٣١٩١) اللہ تعالی موجود تھے اور اس کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں تھی۔

اللہ تعالی ہر چیز کا خالق ہے اور خالق مخلوق سے پہلے ہوتا ہے۔﴿اَللّٰهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ﴾.

(الروم:١١) اللہ تعالی نے مخلوق کو پہلی مرتبہ عدم سے وجود میں لایا، پھر وہی اس کو دوبارہ پیدا کرے گا۔

علامہ محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی طرف قدم عالم کو منسوب فرمایا کہ انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ ابو رزین نے کہا: یا رسول اللہ! اللہ تعالی آسمان وزمین کی خلقت سے پہلے کہاں تھے؟ تو آپ نے فرمایا: نور کے حجاب میں تھے۔«واختار الشاه ولي الله في بعض رسائله قدم العالم، وتمسك بما عند الترمذي أنه صلي الله عليه وسلم سئل أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء».(فيض الباري ١/٤)

اس حدیث کی سند میں وکیع بن حُدُس مجہول ہے۔ تحریر تقریب التہذیب (۴/۶۱) میں ہے: «بل مجهول كما قال ابن قتيبة وابن القطان والذهبي، فقد تفرد عنه يعلى بن عطاء العامري».

اللہ تعالی کی صفات کے بارے میں ایسے مجہول راویوں کی روایت مقبول نہیں ہونی چاہیے۔اور اگر روایت کو مان لیا جائے تو عماء میں دو روایات ہیں مقصور اور ممدود، اگر مقصور ہو تو اس کے معنی لا شيء ہے۔ اس حدیث کے ایک راوی یزید بن ہارون نے اس کی لا شيء کے ساتھ تفسیر فرمائی، تو اس کے معنی یہ ہیں: اللہ تعالی موجود تھے اور اس کے ساتھ کوئی شے موجود نہیں تھی۔اور اگر عماء ممدود ہو اور بادل کے معنی میں ہو تو سحاب بمعنی حجاب ہے یعنی اللہ تعالی نور کے پردوں میں محجوب تھے۔یہ حجابه النور کے مانند ہو جائے گا۔

لیکن شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی خیر کثیر، ص۳۳، اور تفہیمات الٰہیہ (۲/ ۴۲) سے پتا چلتا ہے کہ شاہ صاحب عالم کو حادث کہتے ہیں اور حدوث کی دو قسمیں بناتے ہیں: حدوث ذاتی کہ سب مخلوقات اللہ تعالی کی محتاج ہیں، زمانہ اور زمانیات سب اللہ تعالی کے محتاج ہیں، لیکن زمانیات جیسے ہم اور آپ مسبوق بالزمان بھی ہیں اور اللہ تعالی کے محتاج بھی اور زمانہ مسبوق بالزمان نہیں ورنہ تسلسل لازم آئے گا اور زمانہ قدیم بن جائے گا، بلکہ زمانہ سے پہلے امتداد وہمی یعنی ایک وہمی اور فرضی لمبائی ہے۔اور دوسری قسم حادث زمانی ہے جس کے عدم کا زمانہ وجود کے زمانے پر مقدم ہے، تو شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کائنات اور زمانے دونوں کو مسبوق بالعدم کہتے ہیں۔

(۴) ابن ابی العز اللہ تعالی اور اس کے رسول کے لیے عشق کا لفظ استعمال کرنا ناجائز کہتے ہیں، اس لیے عاشق رسول اور اللہ تعالی کا عاشق کہنا ناجائز کہتے ہیں۔ان کے نزدیک عشق شہوت والی محبت کو کہتے ہیں۔(شرح العقيدة الطحاوية ۱/ ۱٦٦)

دوسرے حضرات کے یہاں عشق إفراط المحبة کو کہتے ہیں، اور یہ لفظ ایک حدیث میں استعمال ہوا ہے؛ «من عَشِق فعَفَّ فمات فهو شهيد». (اعتلال القلوب للخرائطي، رقم:۱۰٦، وصحَّحه ابن حزم، والحافظ علاء الدين مغلطائي، والحافظ السخاوي، والنووي، وأبو الوليد الباجي والقشيري وابن الصائغ)

سلفی حضرات اس حدیث کو سوید بن سعید کی وجہ سے ضعیف کہتے ہیں۔

اور ایک روایت میں «من عشق فظفر فعف فمات مات شهيداً» بھی آیا ہے۔(مصارع العشاق ۱/ ۱٤) علامہ مناوی نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔(فيض القدير شرح الجامع الصغير ٦/ ۱۸) اور اس کی تائید میں آیات اور دوسری احادیث موجود ہیں، جن کو ہم نے عربی عبارت میں ذکر کیا۔احمد بن صدیق غماری نے اس حدیث پر «درء الضعف عن حديث من عشق فعف» کے نام سے رسالہ تحریر فرمایا ہے۔

دراصل علامہ ابن تیمیہ نے اللہ تعالی اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے لفظ عشق کے استعمال کو ممنوع کہا، وہ مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں: «وإن مما نعتقده ترك إطلاق تسمية «العشق» على

الله تعالى وبَيَّنَ أن ذلك لا يجوز لاشتقاقه ولعدم ورود الشرع به. وقال: أدنى ما فيه إنه بدعة وضلالة وفيما نص الله من ذكر المحبة كفاية». (مجموع الفتاوى ۸۰/۵)

اور حافظ ابن قیم لکھتے ہیں: «ولا يحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لفظ العشق في حديث صحيح البَتَّةَ».(زاد المعاد ۲۵۴/٤. الطب النبوي ۲۰۸/۱)

لیکن لغت کی کتابوں میں عشق کے معنی فرط المحبۃ انتہائی محبت لکھے ہیں۔ اور یہ کہنا کہ عشق نفسانی محبت میں استعمال ہوتا ہے؛ لیکن پھر تو لفظ محبت بھی نفسانی محبت میں استعمال ہوتا ہے؛ یہ کہا جاتا ہے کہ مجھے فلاں لڑکی سے محبت ہے میں اس سے شادی کرنا چاہتا ہوں۔ تو جیسے محبت کا استعمال جائز ہے، عشق کا استعمال بھی جائز ہونا چاہیے۔

اور «من عشِق فعَفَّ وكتم فمات مات شهيداً» کو سلفی حضرات موضوع کہتے ہیں، جبکہ علامہ زرقانی نے "مختصر المقاصد الحسنہ" میں اس کو حسن لکھا ہے۔ اس پر دکتور محمد صباغ نے تعلیق میں اس کو موضوع کہا ہے۔ اور ہم نے بتایا کہ علامہ غماری نے اس پر «درء الضعف» کے نام سے رسالہ لکھا ہے اور بہت سے محدثین سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے اور اسے ثابت مانا ہے۔

(۵) ابن ابی العز اللہ تعالی کے کلام نفسی کا انکار کرتے ہیں، اور اللہ تعالی کے کلام کو حروف سے مرکب کہتے ہیں۔ اور اللہ تعالی کے لیے صوت کے قائل ہیں۔ یہی علامہ ابن تیمیہ کا مسلک ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية ۱۸۵/۱-۱۹۸، و۲۰۵)

جمہور علماء کہتے ہیں کہ حروف اور اصوات مخلوق ہیں اور اللہ تعالی مخلوق کی احتیاج سے پاک ہے۔ امام بخاری بھی اللہ تعالی کے لیے صوت کے قائل ہیں۔ امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں حضرت جابر کی مرفوع روایت ذکر کی ہے «يَحشُر اللهُ العبادَ فيُناديهم بصوتٍ يَسمعه مَن بَعُدَ كما يسمعه مَن قَرُبَ».(۱۱۱٤/۲)

علامہ کوثری فرماتے ہیں: اس کی سند میں عبد اللہ بن محمد بن عقیل ضعیف ہیں، ان سے روایت کرنے والے قاسم بن عبد الواحد بھی ضعیف ہے۔ ابو سعید خدری کی حدیث میں «يقول الله: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك، فينادَى بصوت إن الله يأمرك...».(صحيح البخاري، رقم:۷٤۸۳) آیا ہے۔ اس کے بارے میں علامہ کوثری فرماتے ہیں: فينادَى مجہول کا صیغہ ہے اور منادِی فرشتہ ہے، جس کی تائید حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے جس کو حافظ ابن قیم نے "حادی الارواح" میں دار قطنی سے نقل کیا۔ «يبعث الله يوم القيامة مناديا بصوت يسمعه أولهم وآخرهم إن الله وعدهم...».(من

تعليقات السيف الصقيل للعلامة الكوثري، ص ۷۱ ۷۲)

یا صوت سے مراد کلام ہے، یا اصوات الملائکہ ہیں، یا یہ اصوات اللہ تعالیٰ کے کلام پر دال ہیں، جیسے کلام لفظی کلام نفسی پر دال ہے، یا جیسے اللہ تعالیٰ کی تجلی بعض صورتوں میں ہوتی ہے وہ تجلی اللہ تعالیٰ کی ذات نہیں، بلکہ ذات پر دال ہے۔ (فیض الباري٤/٤٠٣-٤٠٩)

اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: اگر اللہ تعالیٰ کی صوت ہوگی تو ہماری اصوات کی طرح نہیں، بلکہ وہ زبان اور مخارج کی محتاج نہیں، جیسے اس کی رؤیت ہماری رؤیت کی طرح نہیں۔(فتح الباري١٣/٤٥٨) متکلمین اللہ تعالیٰ کے لیے کلام نفسی ثابت کرتے ہیں، حروف اور اصوات والا کلام نہیں مانتے۔ اس کی تفصیل کتاب میں دوسری جگہ مذکور ہے۔

(٦) ابن ابی العز اللہ تعالیٰ کی صفات کی تاویل قریب کا علامہ ابن تیمیہ کی طرح انکار کرتے ہیں۔(شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٦٤)

جبکہ ہمارے اکابر کے عقائد میں لکھا ہے کہ ہم استواء علی العرش وغیرہ آیات کے معانی کی اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کرتے ہیں اور ہمارا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق کی تشبیہ و تمثیل سے پاک ہے۔ اور ہمارے متاخرین ان صفات کی تاویل قریب کرتے ہیں جس کی لغت اور شریعت میں گنجائش ہے۔ لغت اور شریعت کے موافق ہے، مخالف نہیں۔ اس کی تفصیل کتاب میں دوسری جگہ ملاحظہ کیجئے۔ ''المہند علی المفند، یعنی عقائد علمائے اہل سنت دیوبند'' میں ص ۴۲ پر بھی اس مسئلہ کی کچھ تفصیل مذکور ہے۔

(۷) امام طحاوی نے اپنے رسالہ میں اللہ تعالیٰ سے حد اور جہت کی نفی فرمائی۔ حد کے معنی کنارہ، سرحد، آخری حصہ ہے۔ کنارہ اجسام اور اعراض کے لیے ہوتا ہے اس لیے اللہ تعالیٰ حد سے منزہ ہے۔ ابن ابی العز علامہ ابن تیمیہ کی اتباع میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے حد بمعنی ما بہ الامتیاز ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية ٢٦٣/١)

لیکن امام طحاوی کے کلام میں اس کی گنجائش نہیں انہوں نے حد کو ذکر کرنے کے بعد غایات اور اعضاء اور ادوات اور جہات کی نفی فرمائی جو اس کی واضح دلیل ہے کہ حد کنارہ کے معنی میں ہے۔

امام طحاوی فرماتے ہیں: «تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات».

پھر حد کو خواہ مخواہ ما بہ الامتیاز کی طرف موڑنا سمجھ میں نہیں آتا۔ نیز اگر حد سے ذاتیات کے ساتھ تعریف مراد ہو جیسے مناطقہ کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کی ذات کا ادراک ہمارے بس میں نہیں اور ذاتیات تو اجزاء

ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ ادوات، اجزاء اور اعضا سے پاک ہے، ہاں اللہ تعالیٰ کی ایسی تعریف جس سے اللہ تعالیٰ کی کچھ پہچان ہو جائے علماء یوں کرتے ہیں: «هو الذات الواجب الوجود المستجمع للصفات الكمالية، المنــــزه عن التغير والزوال والنقصان». یہ عجیب بات ہے کہ امام طحاوی جس حد کی نفی کر رہے ہیں علامہ ابن ابی العز اس کے معنی اور مطلب کو نسیاً منسیاً کر کے ما بہ الامتیاز میں مشغول ہوئے۔ فوا أسفي على ذلك.

ابن ابی العز لکھتے ہیں: «ومن المعلوم أن الحد يقال على ما ينفصل به الشيء ويتميز به عن غيره».(شرح العقيدة الطحاوية ۲۶۳/۱) بلکہ انھوں نے ابن مبارک کا یہ قول نقل کیا «بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش بائن من خلقه. قيل: بحد؟ قال: بحد».(۲۶۳/۱) اس قول کو نقل کرنے سے ابن ابی العز امام طحاوی کے قول کو بے اثر بنانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہ نے فقہ اکبر میں بھی اللہ تعالیٰ سے حد کی نفی کی ہے؛ «ولا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له».(الفقه الأكبر مع شرحه منح الروض الأزهر، ص۱۱۹) امام طحاوی کی عبارت فقہ اکبر کے موافق ہے۔ اور عبد اللہ بن مبارک کے کلام کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جہمیہ کے اس قول کی تردید کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں متمکن ہے تو انھوں نے فرمایا کہ ہم خبر صادق کی حد سے آگے نہیں بڑھتے بس اتنا کہنا کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا استواء عرش پر ہے۔ تو حد سے مراد حد السمع ہے۔ یہ تشریح امام بیہقی نے الاسماء والصفات میں لکھی ہے۔ ہم نے اس کو "بدر اللیالی شرح بدء الأمالی" میں (۲۴۴/۱) پر نقل کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ بھی اللہ تعالیٰ کے لیے حد کے قائل ہیں اور حد کو ما بہ التمیز کے معنی میں لیا اور عجیب بات یہ ہے کہ اس کے ساتھ ہی «حد الدار والبستان جهاته وجوانبه المميزة له».(بيان تلبيس الجهمية ۴۲/۳) بھی لکھا ہے۔ جس میں حد بمعنی کنارہ ہے۔

اسی طرح ابن ابی العز اللہ تعالیٰ کے لیے جہت علو کے قائل ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ اگر ہم اللہ تعالیٰ کے لیے جہت علو ثابت نہ کریں تو امام طحاوی کے کلام میں تعارض آجائے گا، کیونکہ فوقیت علی العرش جہت علو چاہتی ہے اور جہت نہ ہونے سے جہت علو کی نفی آتی ہے؛ «وأُلزِم بالتناقض في إثبات الإحاطة والفوقية ونفي جهة العلو».(شرح العقيدة الطحاوية ۲۶۷/۱) اس لیے امام طحاوی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے لیے جہت ہے، لیکن جہات اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہیں کرتی۔ ہم کہتے ہیں کہ امام طحاوی جہت کی بھی نفی کرتے ہیں اور جہات کے احاطہ کی بھی نفی کرتے ہیں، اس لیے کہ جہت مخلوق ہے تو خالق مخلوق سے پہلے بھی جہت کا محتاج نہیں تھا اور جہت کی خلقت کے بعد بھی۔ اور اگر اللہ تعالیٰ ہمیشہ جہت علو میں ہو تو جہت قدیم ہو جائے گی، جبکہ جہات حادث ہیں۔ اور ہماری جہت عالی امریکہ کے لیے اسفل ہے۔

(۸) ابن ابی العز عرش پر اللہ تعالی کی فوقیت مکانی یا فوقیت ذات اور حسی کے قائل ہیں۔ (شرح العقيدة الطحاوية ۱/۳٦٤-۳۷٥)

ہم کہتے ہیں کہ فوقیت مکانی سے اللہ تعالی محمول اور عرش حامل بن جائے گا، اور فوقیت مکانی اجسام کی خاصیت ہے۔ اور اگر ﴿ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ۞ ﴾ .(طه) سے عرش پر فوقیت مکانی لی جائے تو یہ دوسری آیات سے متعارض ہو جائے گی۔ مثلا: ﴿ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ ۞ ﴾ .(ق) ﴿ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلٰكِنْ لَّا تُبْصِرُوْنَ ۞ ﴾ .(الواقعة) ﴿ اِنَّنِيْ مَعَكُمَآ اَسْمَعُ وَ اَرٰى ۞ ﴾ .(طه) ﴿ وَاللّٰهُ مَعَكُمْ ﴾ .(محمد:۳٥) ﴿ مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ اَدْنٰى مِنْ ذٰلِكَ وَلَآ اَكْثَرَ اِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اَيْنَ مَا كَانُوْا ﴾ .(المجادلة:۷) ﴿ وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّ فِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ ﴾ .(الزخرف:۸٤)

نیز فوقیت حسی کمال نہیں، شاہی قلعہ میں سپاہی اوپر اور بادشاہ نیچے ہوتا ہے، اس لیے استواء علی العرش متشابہات میں سے ہے، ان میں ہم تفویض کرتے ہیں، یا استواء علی العرش کائنات پر حکومت شروع ہونے سے کنایہ ہے جیسے "بادشاہ کرسی پر بیٹھ گیا" حکومت کے افتتاح سے کنایہ ہے۔ یا استیلاء سے کنایہ ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل اپنی جگہ شرح میں ملاحظہ کر لیجیے۔

اور حدیث الجاریہ جس میں «أين الله قالت في السماء...» آیا ہے، علمائے کرام اس حدیث کے مضطرب ہونے کے علاوہ یہ جواب دیتے ہیں کہ ان روایات میں وہ روایت اصلی اور اساس اور قابل اعتماد ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ فقالت: نعم. قال: أتشهدين أني رسول الله؟ قالت: نعم» .(موطأ مالك، رقم:٦١٦. مسند أحمد، رقم:١٥٧٤٣. سنن دارمي، رقم:٢٣٩٣. مسند البزار، رقم:٤٧٤٩. مصنف عبد الرزاق ٩/١٧٥. السنن الكبرى للبيهقي ١٠/٥٧. المعجم الكبير للطبراني، رقم:١٢٣٦٩)

نیز سنن نسائی وغیرہ میں ہے: «قال النبي صلى الله عليه وسلم: من ربك؟ قالت: الله، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله» .(سنن نسائي، رقم:٣٦٥٣. مسند أحمد، رقم:١٧٩٤٥. صحيح ابن حبان، رقم:١٨٩. المعجم الكبير للطبراني، رقم:٧٢٥٧)

یہ روایت دوسری احادیث کے ساتھ موافق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسلمان بنانے یا اسلام معلوم کرنے کے لیے شہادتین کی تلقین و تعلیم فرماتے تھے اور وہ روایات جن میں «أين الله قالت في السماء» کے الفاظ ہیں ان کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادتین کے مطالبہ کے وقت اوپر کی طرف انگلی اٹھائی تاکہ توحید اور اللہ تعالی کی عظمت شان اور عظمت سلطان کی طرف اشارہ ہو، جیسے التحیات میں انگلی اٹھاتے ہیں، تو جاریہ نے بھی توحید اور عظمت شان کے لیے انگلی اٹھائی؛ ورنہ اللہ تعالی کے آسمان پر ہونے کا عقیدہ تو فرعون نے بھی پیش کیا تھا: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يٰهَامٰنُ ابْنِ لِيْ

صَرْحًا لَّعَلِّيْٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ ﴿۳۶﴾ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ اِلٰٓى اِلٰهِ مُوْسٰى وَ اِنِّيْ لَاَظُنُّهٗ كَاذِبًا ﴾.(غافر)

شیخ دریان ازہری نے اس موضوع پر «غاية البيان في تنـــزيه الرحمن عن الجهة والمكان» نامی کتاب لکھی اور اس حدیث «لما قضي الله الخلقَ كَتَب في كتابه فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي غلبتْ غضبي».(صحيح البخاري، رقم:٣١٩٤) میں «فهو عنده فوق العرش» کا مطلب یہ ہے کہ لوح محفوظ عظیم الشان لوح ہے اور ہمارے علم سے پوشیدہ ہے۔ عنده پوشیدہ اور عظیم الشان ہونے کے لیے آتا ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ ﴾.(لقمان:٣٤) وقال تعالیٰ: ﴿ وَ عِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ﴾.(الأنعام:٥٩) وغیرہ میں پوشیدہ ہونے کے معنی اور ﴿ فِيْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيْكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴿۵۵﴾ ﴾.(القمر) ایک عمدہ مقام میں قدرت والے بادشاہ کے پاس۔ ﴿ بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ ﴿۱۶۹﴾ ﴾.(آل عمران) میں پوشیدہ ہونے کے ساتھ عظمتِ شان بھی ہے۔

(۹) ابن ابی العز علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم کی اتباع میں فنائے نار کے قائل ہیں۔(شرح العقيدة الطحاوية ٦٢٥/٢-٦٢٦)

حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿ كُلَّمَآ اَرَادُوْٓا اَنْ يَّخْرُجُوْا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ اُعِيْدُوْا فِيْهَا ۗ وَ ذُوْقُوْا عَذَابَ الْحَرِيْقِ ﴿۲۲﴾ ﴾.(الحج) ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِاٰيٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيْهِمْ نَارًا ۭ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا لِيَذُوْقُوا الْعَذَابَ ﴾.(النساء:٥٦) ﴿ وَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَآ اُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ﴿۳۹﴾ ﴾.(البقرة) ﴿ بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ﴿۸۱﴾ ﴾.(البقرة) ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَ مَاتُوْا وَ هُمْ كُفَّارٌ اُولٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللّٰهِ وَ الْمَلٰٓئِكَةِ وَ النَّاسِ اَجْمَعِيْنَ ﴿۱۶۱﴾ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا ۚ لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَ لَا هُمْ يُنْظَرُوْنَ ﴿۱۶۲﴾ ﴾.(البقرة) ﴿ اِنَّ اللّٰهَ لَعَنَ الْكٰفِرِيْنَ وَ اَعَدَّ لَهُمْ سَعِيْرًا ﴿۶۴﴾ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا ﴾.(الأحزاب) ﴿ وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا ﴿۲۳﴾ ﴾.(الجن)

ہم نے شرح میں اس کی مکمل تشریح لکھی ہے اس کی طرف مراجعت کیجیے۔

(۱۰) شیخ ابن ابی العز کہتے ہیں کہ کرسی موضع القدمین ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية ٣٦٩/٢) اور اس سے اللہ تعالیٰ کے قدمین مراد لیتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں: «بعضهم يقول: موضع قدميه، وبعضهم يقول: واضع رجليه عليه».(مجموع الفتاوى ٧٥/٥)

ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالی مکان سے منزہ اور پاک ہے، مگر علامہ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ عرش اللہ تعالی کا مکان ہے، اور عرش پر اللہ تعالی کے استقرار کے بعد چار انگلیوں کے بقدر جگہ بچتی ہے اور عرش سے اللہ تعالی کے استقرار کی وجہ سے چوں چوں کی آواز آتی ہے، جیسے نئے کجاوہ سے آواز آتی ہے، اور ابو حیان اندلسی نے لکھاہے کہ ہمارے معاصر ابن تیمیہ نے کتاب العرش میں ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ﴾ کی تفسیر میں لکھاہے کہ اللہ تعالی کرسی پر بیٹھیں گے اور اپنے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیٹھنے کے لیے جگہ خالی رکھی ہے۔ محمد بن عبد الحق نے ابن تیمیہ کے سامنے اپنے آپ کو ان کی جماعت میں سے ظاہر کیا اور ان سے وہ کتاب لی، ہم نے خود اس میں یہ پڑھا۔ لیکن یہ عبارت ان کی مطبوعہ تفسیر "البحر المحیط فی التفسیر" میں نہیں۔ علامہ کوثری کہتے ہیں کہ مطبعۃ السعادۃ کے مصحح نے مجھ سے کہا کہ اس عبارت کو ہم نے نفرت انگیز اور قبیح سمجھا تو اس کو ہم نے حذف کر دیا، تاکہ دین کے دشمن اس سے غلط فائدہ نہ اٹھائیں۔ (تعليق السيف الصقيل للعلامة الكوثري، ص٩٦)

ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ سے «الكرسي موضع القدمين» مروی ہے، اس کی سند میں عمارہ بن عمیر کو بخاری نے ضعفاء میں شمار کیا۔ (تعليق الكوثري على الأسماء والصفات، ص٣٧٦) ابن عباس سے بھی اس طرح کی روایت مروی ہے جس کو شجاع بن مخلد نے مرفوعاً ذکر کیا، لیکن وہ اوہام کا شکار ہے۔

اور اگر بالفرض «الكرسي موضع القدمين» کو ثابت مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جیسے سریر میں موضع القدمین چھوٹا ہوتا ہے اسی طرح کرسی عرش کے مقابلہ میں چھوٹی ہے۔ الاسماء والصفات کی طرف مراجعت کیجئے۔

(۱۱) ابن ابی العز نے توسل بالذوات الفاضلہ کا انکار کیا ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٩٨)

جبکہ مذاہب اربعہ کے مقلدین توسل بالذات کے قائل ہیں اور توسل بالذات کا حاصل یہ ہے کہ مجھے اس فاضل ذات سے محبت ہے اور محبت میرا قلبی عمل ہے، میں اس قلبی عمل کو اللہ تعالی کے یہاں وسیلہ بناتا ہوں۔

صحیح بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ قحط سالی پڑنے پر حضرت عمر اور دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا توسل یوں کرتے تھے: اے اللہ ہم آپ کے دربار میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وسیلہ بناتے تھے تو آپ بارش برساتے تھے، اب ہم ان کے چچا حضرت عباس کو وسیلہ بناتے ہیں۔ تو لوگ بارش سے سیراب ہو جاتے۔ (صحيح البخاري، رقم:١٠١٠، باب سؤال الناس الاستسقاء)

نیز ایک نابینا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نابینا ہونے کی شکایت کی، آپ نے یہ دعا ان کو سکھائی:

اے اللہ میں آپ سے دعامانگتاہوں اور آپ کی طرف متوجہ ہوتاہوں، آپ اپنے رحمت والے نبی کے وسیلہ سے میری مشکل حل فرمادیں، اور حاجت پوری فرمادیں۔ اے اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت اور دعا کو میرے بارے میں قبول فرمادے۔(سنن الترمذي، رقم:٣٥٧٨)

اور بخاری میں مذکور ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما ابو طالب کا یہ شعر پڑھتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہ گورے رنگ کے نبی ہیں جن کے وسیلہ سے بارشوں کی دعا مانگی جاتی ہے۔ وہ یتیموں کی پناہ گاہ اور بیواوں کے محافظ ہیں۔ اس شعر پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں فرمایا۔ یہ حدیث تقریری بن گئی۔ توسل کی بحث ہم نے "الدرة الفردة شرح القصيدة البردة" (٢/٦٥٣-٦٨٧) میں کی ہے، وہاں ملاحظہ کی جائے۔

(١٢) ابن ابی العز نے ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کو شرابی کہا۔ (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٥٣٢)

ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ نو عمر صحابی تھے متقی پرہیز گار بہترین حاکم تھے۔ لوگوں میں مقبول و محبوب تھے۔ جب امیر المومنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان کو شرپسندوں کے شور و شغب کی وجہ سے معزول کیا تو کوفہ کے دیہاتی یہ شعر گنگناتے تھے:

يَا وَيْلَنَا قَدْ عُزِلَ الْوَلِيدُ ۞ وَجَاءَنَا مُجَوِّعًا سَعِيدُ

(فتح الباري ٧/٥٧)

ہائے افسوس ولید رضی اللہ عنہ معزول ہوئے اور سعید بن العاص نے ہمیں بھوکا رکھا۔

شرپسندوں نے حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر شراب نوشی کی تہمت لگائی تھی، اس کی بنیاد یہ تھی کہ کوفہ میں ایک صاحب خیر رہتے تھے جن کی کنیت ابن الحیسمان تھی، ان کا گھر مجاہدین کا مرکز تھا، وہاں سے مجاہدین کو جہاد کے لیے آذربائیجان بھیجا جاتا تھا۔ ابن حیسمان شہید کیئے گئے۔ قتل کے ثبوت کے بعد حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ نے ان کے قصاص میں تین آدمیوں کو قتل کیا: ١- زہیر بن جندب، ٢- مورع بن ابی مورع، ٣- شبیل بن ابی الازدی۔ ان تینوں سے قصاص لیا گیا۔ ان کے قریبی رشتہ داروں کے دلوں میں عداوت اور حسد پیدا ہوا اور حضرت ولید رضی اللہ عنہ پر تہمت لگانے کا تہیہ کر لیا، یہاں تک کہ جھوٹی شہادت سے ان پر شربِ خمر کی تہمت لگائی، حالانکہ حضرت ولید کا شربِ خمر سے کوئی تعلق ہی نہیں تھا۔ جہاں تک شربِ خمر کی شہادت کا ذکر کتب حدیث خصوصاً صحیح مسلم میں ہے تو اس پر تبصرہ ہم نے اپنی اسی شرح میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر اعتراضات وجوابات کے سلسلہ میں ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر شراب نوشی کے الزام کی تردید میں لکھا ہے، وہاں ملاحظہ کیجئے۔

(۱۳) ابن ابی العز متشابہات میں تفویض کو متشابہات کے انکار کے مترادف قرار دیتے ہیں۔ (شرح العقيدة الطحاوية، ۲/۷۸۵)

یاد رہے کہ جمہور علماء تفویض کو اصل اور بہتر قرار دیتے ہیں۔ عبد اللہ بن وہب کہتے ہیں: ہم امام مالک کے پاس تھے، ایک آدمی آیا اور کہا: اے ابو عبد اللہ! رحمن عرش پر کیسے مستوی ہوا؟ امام مالک نے سر جھکایا، پسینہ پسینہ ہوگئے، پھر سر اٹھایا اور فرمایا: اللہ تعالی نے عرش پر استواء فرمایا جیسے اللہ تعالی نے فرمایا، اور کیسے نہ کہا جائے، کیسے کا سوال ہی نہیں ہو سکتا، تم بدعتی ہو اور اس کے نکالنے کا حکم دیا۔ (فتح الباري ۱۳/۳۰۶-۳۰۷)

امام اوزاعی، امام مالک، سفیان ثوری، اور لیث بن سعد سے یہ سوال کیا گیا، سب نے فرمایا: صفات کی احادیث کو جیسے آئی ہیں پڑھتے رہو کیفیت اور حقیقت کا سوال مت کرو۔

أمرُّوها كما جاءت کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ إمرار کے معنی تلاوت کرنا اور ان کے معانی اور حقیقت کو تلاش نہ کرنا ہے۔ ہاں متاخرین نے اللہ تعالی کی ذات کو تشبیہ سے بچانے کے لیے تاویل مدلل قریب کی ہے۔ حافظ ابن حجر نے بھی أمرُّوها كما جاءت کے معنی ان کے معانی اللہ تعالی کے حوالے کرنا فرمایا ہے۔ (فتح الباري ۱۳/۳۹۰)

بیہقی نے الاسماء والصفات میں امام مالک سے نقل کیا ہے کہ استواء مجہول نہیں، یعنی کتاب اللہ میں اس کا ہونا اور آنا معلوم ہے، اس کی کیفیت اور حقیقت عقل میں نہیں آسکتی، اس پر ایمان واجب ہے۔

عبد الہادی خرسہ نے "اللہ معنا بعلمہ لا بذاتہ" (ص ۱۳) میں لکھا ہے کہ امام مالک سے والكيف مجهول ثابت نہیں، بلکہ والكيف غير معقول ثابت ہے۔

امام ترمذی نے سفیان ثوری، امام مالک، ابن مبارک، سفیان بن عیینہ، وکیع، اور دیگر ائمہ کا مذہب یہ نقل کیا کہ ان احادیث کے الفاظ پڑھ لئے جائیں، ان پر ایمان لایا جائے، اوران کی کیفیت اور معانی کی تلاش میں مت پڑو۔

اور امام احمد سے خلال نے سند صحیح کے ساتھ نقل کیا ہے: «نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى». اس عبارت میں، کیفیت اور مطلب یعنی حقیقت دونوں کے ادراک کی نفی ہے۔ (الله معنا بعلمه لا بذاته، ص۱۱)

(۱۴) سلفی حضرات اور ابن ابی العز نے شیخ محی الدین ابن عربی کو زندیق اور حلولی کہا ہے۔ ابن ابی العز نے کہا: «وهؤلاء ظنوا أن الوجودَ المخلوق هو الوجودُ الخالقُ كابن العربي وأمثاله... ولكن ابن عربي وأمثاله منافقون زنادقة، اتحادية في الدرك الأسفل من النار». (شرح العقيدة الطحاوية

٢/٧٤٣، و٧٤٥)

ابن ابی العز نے وحدۃ الوجود کے قائل ہونے کی وجہ سے ان کو حلولی اور زندیق کہا۔ ہم کہتے ہیں کہ وحدۃ الوجود کی دو تشریح ہیں:

۱- اللہ تعالی کا وجود حقیقی دائمی لازوال ازلی ابدی ہے، موجود حقیقی دائمی صرف اللہ تعالی کی ذات ہے۔ یہی وحدۃ الوجود ہے۔أي الموجود الحقيقي الدائمي هو الله تعالى، كل شيء هالك إلا وجهه. اس کی نظیر یہ ہے کہ آپ دھوپ میں کسی میدان کے اندر کھڑے ہو جائیں اور یہ کہیں اس میدان میں کوئی سایہ نہیں تو آپ سچے ہوں گے، حالانکہ پتھروں کا چھوٹا سا سایہ اس میں ہوگا، لیکن وہ عرفاً کالعدم ہے۔ اسی طرح ازلی ابدی وجود کے مقابلے میں کائنات کا وجود کالعدم ہے۔

۲- دوسری تشریح یہ ہے کہ بعض باکمال صوفیہ پر اللہ تعالی کی تجلی پڑتی ہے تو وہ پورے ماحول میں صرف اللہ تعالی کی تجلی کو دیکھتے ہیں، شجر، حجر، مدر، سب میں ان کو الہی تجلی نظر آتی ہے، اور اس وقت حالات کے تقاضے سے بے نیاز ہو کر ہر محسوس کو اور اپنے آپ کو تجلی حق کا مظہر سمجھتے ہیں۔ بعض حضرات اس کو وحدۃ الشہود بھی کہتے ہیں۔ ہر شے میں حق تعالی کا مشاہدہ کرتے ہیں اس کی نظیر قرآن کریم میں یہ ہے:﴿ اِذْ قَالَ مُوْسٰى لِاَهْلِهٖۤ اِنِّيْۤ اٰنَسْتُ نَارًا ؕ سَاٰتِيْكُمْ مِّنْهَا بِخَبَرٍ اَوْ اٰتِيْكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُوْنَ ۝ فَلَمَّا جَآءَهَا نُوْدِيَ اَنْۢ بُوْرِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾.(النمل)

وہ وقت بھی قابل ذکر ہے جب حضرت موسی علیہ السلام نے اپنی اہلیہ سے فرمایا: میں نے آگ دیکھی ہے، میں وہاں سے تمہارے پاس کوئی خبر یا آگ کا ایک شعلہ لاؤں گا، تاکہ تم اپنے آپ کو گرم کرلو۔ پھر جب وہاں آئے تو ان کو آواز دی گئی کہ وہ مبارک ہیں جو آگ میں ہیں یعنی فرشتے اور مبارک ہے وہ جو آگ کے پاس ہے یعنی موسی علیہ السلام۔

وقال تعالى: ﴿ فَلَمَّاۤ اَتٰىهَا نُوْدِيَ يٰمُوْسٰى ؕ ۝ اِنِّيْۤ اَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۚ اِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ؕ ۝ ﴾.(طه)

ہم کہتے ہیں کہ اس نار کو اللہ تعالی کی ذات مت سمجھو، اللہ تعالی رب العالمین اس سے پاک ہے کہ آگ میں حلول کرے۔ یہ تجلی صفات ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ ستاروں اور جگنوں کی روشنی مسلم ہے، لیکن سورج کی روشنی میں ستاروں اور جگنو کی روشنی غائب ہو جاتی ہے۔ اسی طرح بعض صوفیہ کی نظر میں اللہ تعالی کی تجلی کی روشنی میں دوسری اشیاء کالعدم ہو جاتی ہیں۔

بعض اکابر اولیاء اللہ نے وحدۃ الوجود کی تعبیر کو وحدۃ الشہود میں بدل دیا، جس کا مطلب کائنات کا اللہ تعالی کے وجود اور وحدانیت پر شاہد ہونا ہے۔ یا ایک اللہ کی طرف متوجہ ہونا ہے۔

ففي كل شيء له آية ۞ تدل على أنه واحدُ

مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے شیخ محی الدین ابن عربی کے متعلق اپنے رسالہ "التنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی" میں شیخ پر کئے گئے اعتراضات کے جوابات شیخ رحمہ اللہ کے کلام سے دیئے ہیں۔ رسالہ کے آخر میں حضرت تھانوی نے ایک سنہرا کلام تحریر فرمایا: "میرا مسلک حضرت شیخ قدس سرہ کے بارے میں یہ ہے کہ بنابر شہادتِ جم غفیر اکابرِ امت کے جس کی حجیت حدیث «أنتم شهداء الله في الأرض» سے ثابت ہے شیخ کی مقبولیت وولایت کا عقیدہ کامل رکھتا ہوں، اور شیخ کے اکثر علوم جو کہ از قبیلِ اسرار ہیں اور میرے فہم سے خارج ہیں عقلاً نہ ان کے اثبات کا حکم دیتا ہوں، بامتثال آیت ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾، اور نہ ان کی نفی کا بامتثال ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ ﴾، اور بلا ضرورتِ شرعیہ ان کی اشاعت اور اشتغال کو مضر سمجھتا ہوں بحکم آیت ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾، اور طبعاً ان کے اقوال کی طرف توجہ کرنے سے قلب میں اطمینان نہیں پاتا ہوں، اس لیے مطابق «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» اس کا استحضار نہیں کرتا۔ اور جن علماء نے حفاظتِ شریعت کے لیے حدودِ شرعیہ کے اندر رہ کر اقوالِ شیخ بلکہ شیخ پر بھی نکیر کی ہے ان کو حسبِ آیت ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ وحدیث «إنما الأعمال بالنيات» معذور جانتا ہوں۔ اور اس مجموعی مسلک میں اپنے کو حضرت مجدد الف ثانی کے ساتھ موافق دیکھتا ہوں، جیسا کہ ان کے بعض مکتوبات سے ظاہر ہے، جس کے کچھ جملے اس خاتمہ میں منقول بھی ہوں گے؛ البتہ مجدد صاحب میں یہ امر مزید ہے کہ وہ ان کے اقوال پر کلام بھی کرتے ہیں جو بوجہ ان کے محقق ہونے وصاحبِ کشف ہونے کے ان کا حق ہے، اور ہم یہ منصب نہیں رکھتے۔ (التنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی، ص۱۴۸)

علامہ عبدالوہاب شعرانی نے اپنی اکثر تصانیف میں ابن عربی کی مدح وتعریف لکھی ہے، ان کے ایک رسالہ کا نام «تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر علوم الأولياء» ہے۔ شامی نے باب المرتد، کتاب الجہاد میں مطلب في حال الشيخ الأكبر (۴/۲۳۸-۲۴۰) میں شیخ اکبر کی تعریف فرمائی ہے۔ اور علامہ ابن حجر مکی نے فتاوی حدیثیہ (ص۲۷-۷۴) میں شیخ کا ذکر خیر فرمایا ہے۔

(۱۵) ابن ابی العز کہتے ہیں زندیق کی توبہ قبول نہیں ہوتی اور ابن عربی زندیق تھے۔ وہ لکھتے ہیں: «والصحيح عدم قبولها». (شرح العقيدة الطحاوية ۲/۷٤٥)

ہم کہتے ہیں زندیق کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں۔ بہتر تعریف یہ ہے: من لا يتدين بدين ويظهر الإسلام ويطعن فيه جس کا کوئی دین نہ ہو، اسلام کو ظاہر کرتا ہو اور اسلام پر اعتراضات کرتا رہتا ہو۔

زندیق کو کیوں زندیق کہتے ہیں؟ بندہ عاجز کے خیال میں زندیق اصل میں زن دیگ ہو گا، جیسے عورت کی دیگ اور ہانڈی کسی ایک سالن کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی، بلکہ اس میں سبزی، دال، مرغی، گوشت، آلو سب کچھ پکتا ہے۔ اسی طرح زندیق بھی کسی ایک دین کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا، بلکہ نصرانیوں کے ساتھ نصرانی، یہویوں کے ساتھ یہودی اور مسلمانوں کے جنازوں میں بھی شرکت نہیں چھوڑتا۔ یا عورت بدمزہ سبزی گوشت مسالہ لگاکر مزیدار بناتی ہے، اسی طرح زندیق بھی باطل کو مزین کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

ابن ہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے: «الزنديق من لا يتدين بدين». (فتح القدير ٩٨/٦. البحر الرائق١٣٦/٥. رد المحتار ٦٩/٤) ابن عبد البر رحمہ اللہ نے التمہید میں زندیق کو منافق کے مترادف قرار دیا ہے کہ عہد نبوت میں جو منافق تھے وہ اس زمانے میں زندیق ہیں۔ (١٠/١٥٤) امام نووی نے روضۃ الطالبین میں لکھا ہے: «الزنديق من لا ينتحل دينا».(٣٠٤/٨)

امام مالک اور امام احمد کی ایک روایت میں زندیق کی توبہ قبول نہیں، اس کو قتل کیا جائے گا۔

امام شافعی اور امام احمد کی ایک روایت میں اس کی توبہ قبول ہے۔ شافعیہ کے دوسرے اقوال بھی ہیں۔

احناف کا اصح قول اور مسلک یہ ہے کہ اگر زندیق پکڑنے سے پہلے توبہ کرے تو قبول ہے اور اگر پکڑنے کے بعد توبہ کرے تو چونکہ اس کے قول کا اعتبار نہیں، اس لیے اس کی توبہ قبول نہیں۔ (شامی ١٩٩/٤)

حنفی چونکہ ابن ابی العز کے نام کا جزو بن گیا ہے، اس لیے ہم نے اس مسئلہ کی تفصیل ذکر کی، تاکہ کوئی نام نہاد حنفی ابن ابی العز کے قول کو احناف کا مسلک نہ سمجھے۔

(١٦) ابن ابی العز کے نزدیک ایمان لانے سے سابقہ گناہ معاف نہیں ہوتے، بلکہ اس کے لیے نئی توبہ کی ضرورت ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية ٤٥١/٢)

ہم کہتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ: امام ابو حنیفہ، امام مالک، اور امام شافعی کے نزدیک اسلام سے سب سابقہ گناہ معاف ہو جاتے ہیں، ہاں امام احمد کے یہاں اسلام سابقہ گناہوں کو مٹاتا ہے بشرطیکہ اسلام کے بعد اچھے اعمال کرے، اور اگر سابقہ گناہوں کو نہیں چھوڑتا تو نو مسلم کے ذمہ سابقہ گناہ برقرار رہتے ہیں۔

یہاں بھی نام نہاد حنفی ابن ابی العز نے امام احمد کے مسلک کو سینے سے لگایا۔ امام احمد اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں « إذ أسلم العبد فحسن إسلامه».(صحيح البخاري، رقم: ٤١) یعنی جب کوئی بندہ اسلام قبول کرے اور اس کا اسلام بہتر ہو جائے تو اللہ تعالی اس کے ہر سابقہ برائی اور گناہ کو مٹاتے ہیں اور اس کے بعد یوں برابری ہو گی کہ ایک نیکی دس کے برابر ہے سات سو تک۔

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ بہتر اسلام کا مطلب یہ ہے کہ شک اور نفاق نہ ہو مخلصانہ

اسلام ہو۔

دوسری دلیل حنابلہ یہ پیش کرتے ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: قال رجل: يا رسول الله، أنؤاخذ بما عملنا في الجاهلية؟ قال: من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية...». (صحيح البخاري، رقم: ٦٩٢١) ایک آدمی نے کہا: کیا جاہلیت والے اعمال پر ہماری پکڑ ہوگی؟ فرمایا: جس نے اسلام میں اچھے اعمال کئے اس کی پکڑ جاہلیت والے اعمال پر نہ ہوگی، اور جس نے اسلام میں برائیوں کا ارتکاب کیا اس کی پکڑ سابقہ اور لاحقہ سب گناہوں پر ہوگی۔

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اساءت سے نفاق اور عدم اخلاص مراد ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل یہ ہیں:

﴿ قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾. (الأنفال: ٣٨) آپ کافروں سے کہہ دیں اگر یہ کفر سے باز آجائیں اور مسلمان ہو جائیں تو ان کے سابقہ گناہ معاف ہو جائیں گے۔

و قال تعالیٰ: ﴿ وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَ رُسُلِهٖ وَ لَمْ يُفَرِّقُوْا بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ اُولٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيْهِمْ اُجُوْرَهُمْ ؕ وَ كَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ۝ ﴾. (النساء) اور جو لوگ اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان لائے اور رسولوں کو ماننے میں تفریق نہیں کی، ان کو ہم ان کا اجر و ثواب دیں گے اور اللہ تعالیٰ ان کے گناہوں کو بخشنے والا اور مہربان ہے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اسلام سابقہ گناہوں کو مٹا دیتا ہے۔ (صحيح مسلم، رقم: ١٩٢)

جب حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو قتل کیا اور یہ خیال کیا کہ اس نے کلمہ دل سے نہیں پڑھا صرف اپنی جان بچانے کے لیے پڑھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ملامت کیا اور حضرت اسامہ اپنے فعل پر پشیمان ہوئے تو انھوں نے فرمایا: «حتى إني تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم» کاش میں آج سے پہلے مسلمان نہ ہوتا۔ یعنی اگر آج مسلمان ہوتا تو سابقہ لغزشیں اور گناہ جن میں قتل خطا شامل ہے سب مٹ جاتے۔

یاد رہے کہ اسلام ان سابقہ گناہوں کو مٹاتا ہے جو حقوق اللہ کے قبیل سے ہیں اور حقوق العباد کو اسلام مٹاتا ہے یا نہیں؟ بعض محققین کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام حقوق العباد کو نہیں مٹاتا۔ اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حقوق العباد کو بھی مٹاتا ہے، اس لئے اگر کافر حربی کسی کو قتل کرنے کے بعد مسلمان ہو جائے تو اس سے سابقہ حقوق کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ اور نہ اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا۔

امام قرطبی نے المفہم میں یہی لکھا ہے۔ (٢/٩٤)

دونوں اقوال میں یوں تطبیق ہو سکتی ہے کہ اگر کسی کا مال چھین لیا اور مسلمان ہوا اور وہ اس کے پاس موجود ہو تو واپس کیا جائے گا، ورنہ نہیں کیا جائے گا۔

حضرت مغیرہ بن شعبہ اپنی قوم کے بعض لوگوں کے ساتھ تھے، حضرت مغیرہ نے ان سے مال چھینا، ان کو قتل کیا اور مسلمان ہوئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آپ کا اسلام قبول ہے، مال نہیں۔

شارحین نے لکھا ہے چونکہ مال کی واپسی فی الحال مشکل تھی، اس لیے اس کو واپس کرنے کا حکم فی الحال آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں فرمایا، یا یہ حربی کا مال تھا جو مال غنیمت کی طرح تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «أما الإسلام فأقبل، وأما المال فلست منه في شيء». (صحيح البخاري، رقم: ۲۷۳۱)

قسطلانی نے لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مال اس کے ہاتھ میں چھوڑ دیا کہ ممکن ہے کہ وہ لوگ مسلمان ہو جائیں تو ان کا مال ان کو واپس کیا جائے۔ (إرشاد الساري ۲/ ٤٤٧)

(۱۷) ابن ابی العز نے ابن عربی کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ وہ ولی کو نبی اور رسول پر فضیلت دیتے ہیں۔ اور ابن العربی نے اپنے آپ کو نبی اور رسول پر فضیلت دی ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية ۲/ ۷٤۳-۷٤٥)

ہم کہتے ہیں کہ ابن عربی یعنی محی الدین ابن العربی الحاتمی الطائی الاندلسی جو ۵۵۸ھ میں دمشق کے اندر پیدا ہوئے، فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم وغیرہ کتابوں کے مصنف ہیں۔ بہت سارے اکابر علماء نے ان کی مدح وستائش کی؛ مجد الدین فیروز آبادی صاحب القاموس، سراج الدین المخزومی، کمال الدین زملکانی، شیخ صلاح الدین صفدی، قطب الدین شیرازی، موئد الدین خجندی، امام فخر الدین رازی، محی الدین نووی، عز الدین بن عبد السلام، سب نے ان کی تعریف کی۔ امام سیوطی نے ان کے دفاع میں «تنبيه الغبي في تبرئة ابن العربي» نامی رسالہ لکھا۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے «التنبيه الطربي في تنـــزيه ابن العربي» نامی رسالہ لکھا۔

محی الدین ابن العربی فتوحات مکیہ میں لکھتے ہیں: جو حقیقت شریعت کے خلاف ہو وہ زندقہ اور باطل ہے۔ اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی تک پہنچنے کا شریعت کے علاوہ کوئی اور راستہ ہے تو یہ بالکل جھوٹ ہے۔

عبد الوہاب شعرانی اور مفتی ابو السعود نے فرمایا: شریعت کے خلاف جو باتیں ابن العربی کے کلام میں پائی جاتی ہیں یہ ان پر افترا ہے اور ان کی کتابوں میں داخل کی گئی ہیں۔ مولانا محمد سلمان نے مرام الکلام کے مقدمہ میں ص ۱۳ سے ص ۲۷ تک اس کی تفصیل اور حوالے لکھے ہیں۔

ابن العربی نے فتوحات میں خود ولایت کو نبوت سے فروتر لکھا ہے، تو وہ کیسے ولی کو نبی پر ترجیح دے سکتے ہیں۔ انھوں نے شعر لکھا ہے:

بين الولاية والرسالة برزخٌ ۞ فيه النبوة حكمها لا يجهل

نبوت رسالت اور ولایت کے درمیان برزخ ہے۔ یعنی پہلے رسالت کا درجہ، پھر نبوت کا، اور پھر ولایت کا درجہ ہے۔

اور علامہ ابن تیمیہ نے درء تعارض العقل والنقل (۲۰۴/۱۰) اور جامع الرسائل (۲۰۹/۱) میں اور ان کی اتباع میں ابن ابی العز نے جو شعر ابن العربی کی طرف منسوب کیا ہے، اس کا اَتا پَتا بھی ابن العربی کی کتابوں میں نہیں ہے۔ شعر یہ ہے:

مقام النبوة في برزخ ۞ فويق الرسول ودون الولي

یعنی نبوت ولایت سے نیچے اور رسالت سے اوپر ہے۔

یہ شعر ان کی تصنیفات میں موجود نہیں۔ اور اس کا مضمون بھی غلط ہے، نبوت رسالت سے اوپر نہیں ہے، بلکہ رسالت کا درجہ اونچا ہے۔ شیخ شعیب ارناؤوط اور شیخ عبد المحسن ترکی نے عقیدہ طحاویہ کی شرح کی تعلیقات میں یہی لکھا ہے، ہاں لطائف الاسرار (۳۵) میں ابن العربی کی طرف منسوب یہ شعر موجود ہے:

سماء النبوة في برزخ ۞ دوين الولي وفوق الرسول

لیکن شعر کی ساخت سے پتا چلتا ہے کہ دوسرے مصرعہ میں معاندین نے ظالمانہ تصرف کیا ہے۔ اصل میں دوسرا مصرعہ یوں ہے دوين الرسول وفوق الولي. یعنی نبوت کا درجہ رسالت سے کم اور ولایت سے اوپر ہے اور یہ مضمون ما قبل شعر «بين الولاية والرسالة برزخ» الخ کے ساتھ موافق ہے اور یہ ابن العربی کی شان کے مناسب ہے۔

ابن ابی العز نے علامہ ابن تیمیہ کی پیروی میں ابن العربی کی تکفیر کی ہے کہ انہوں نے خاتم الاولیاء کو خاتم الانبیاء علیہ السلام پر فوقیت اور فضیلت دی ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية ٧٤٤/٢)

ابن ابی العز مزید لکھتے ہیں کہ ابن العربی نے کہا کہ خاتم الاولیاء دیوار میں دو اینٹیں: سونے کی اینٹ اور چاندی کی اینٹ دیکھتے ہیں۔ خاتم الاولیاء کو سونے کی اینٹ اور خاتم الانبیاء کو چاندی کی اینٹ کہا۔

شیخ شعیب ارنووط اور شیخ عبد المحسن ترکی نے یہاں ابن العربی کی عبارت نقل کی ہے۔ ہمارے خیال میں ابن العربی کے کلام کی تشریح یہ ہے کہ خاتم الاولیاء چاندی کی خشت کو دیکھتے ہیں اور چاندی کی خشت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تابعداری میں احکام شرعیہ اور ان پر عمل ہے، تو ابن العربی رسول اللہ صلی اللہ کی اتباع کو قابل فخر اور چاندی کی اینٹ سمجھتے ہیں، وہ خاتم الانبیاء علیہ السلام پر تفوق کے مدعی نہیں۔

پھر ابن العربی کے اس قول کا مطلب کہ خاتم الاولیاء یعنی ولی کامل سونے کی خشت کو دیکھتے ہیں یہ ہے کہ جو نور اور قلبی کیفیات اور حقیقت کاملہ اور یقین اور احوال حسنہ جمیلہ اور سکون قلبی دلی کامل کو حاصل ہیں

وہ سونے کی خشت کی طرح ہیں، اس لیے کہ یہ کیفیات اور اعمال باطنیہ مقصود ہیں اور اعمال ظاہر یہ سے بہتر ہیں، اور یہ اپنی محنت اور اللہ تعالی کی توفیق سے ملتی ہیں۔ حدیث میں آیا ہے کہ جسم میں ایک ٹکڑا ہے جب اس کی اصلاح ہو جائے تو پورے جسم کی اصلاح ہو جاتی ہے اور جب وہ بگڑ تا ہے تو پورا جسم بگڑ تا ہے، وہ قلب ہے۔ (صحيح البخاري، رقم:٥٢)

اور یہ کیفیت فائقہ اتباع رسول کی برکت سے حاصل ہوتی ہے فصوص الحکم کی عبارت ملاحظہ کیجئے اور اس کو ہماری تشریح پر منطبق کیجئے۔ فصوص الحکم میں ہے: «والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر، وهو موضع اللبنة الفضة، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة متبع به». كذا في تعليق شرح العقيدة الطحاوية، ص٧٤٤. یعنی دو خشت دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ولی کامل شریعت کے ظاہری احکام میں خاتم الرسل کی شریعت کا تابع ہوتا ہے۔ اور یہ چاندی کی اینٹ ہے اور انہی احکام کا نور اور کیفیات قلبیہ اللہ تعالی کی توفیق اور الہام سے لیتا ہے، یہ سونے کی اینٹ ہے۔ احکام شرعیہ چاندی کی طرح ہیں، اور اصلاح شدہ دل جو اسرار اور کیفیات سے مزین ہونے کی طرح ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

یہ عقیدہ کہ امامت اور ولایت نبوت سے بلند وبالا ہے روافض کی کتابوں میں ہے۔ علامہ باقر مجلسی حیات القلوب میں لکھتے ہیں: "مرتبہ امامت بالاتر از مرتبہ پیغمبری است"۔ (حیات القلوب ۳/۱۰) محی الدین ابن عربی کا یہ عقیدہ نہیں۔

(۱۸) ابن ابی العز نے علامہ ابن تیمیہ کی اتباع میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قبر کے پاس تلاوتِ قرآن مکروہ ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية لابن العز ٦٧٥/٢. اقتضاء الصراط المستقيم ٢٦٤/٢. مجموع الفتاوى ٣١٧/٢٤)

جبکہ متقدمین احناف کی کتابوں میں قبر کے پاس تلاوتِ قرآن کے جواز یا عدمِ جواز کے متعلق کوئی صراحت نہیں ملتی، اور متاخرین احناف کا مفتی بہ مسلک بلا کراہت جواز کا ہے؛ چنانچہ علامہ کاسانی، قاضی خان، ابن ہمام، ابن نجیم، شرنبلالی، طحطاوی، محمد بن ابی بکر امام زادہ، حصکفی، شامی بلا کراہت جائز لکھا ہے، اور ملا علی قاری نے اس کی ترغیب بھی دی ہے۔

علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: «وعليه عمل المسلمين من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلي يومنا ها من زيارة القبور وقراءة القرآن عليها». (بدائع الصنائع ٢١٢/٢)

قاضی خان لکھتے ہیں: «وإن قرأ عند القبور إن نوى بذلك أن يؤانسهم صوت القرآن، فإنه يقرأ، فإن لم يقصد ذلك فالله تعالى يسمع قراءة القرآن حيث كانت». (فتاوى قاضي خان على هامش

الهندية ٣/٤٢٢، ونقل عنه ابن نجيم في البحر الرائق ٨/٢٣٥)

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں: «واختلف في إجلاس القارئين ليقرءوا عند القبر، والمختار عدم الكراهة». (فتح القدير ٢/١٤٢)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں: «ولا بأس بقراءة القرآن عند القبور وربما تكون أفضل من غيره ويجوز أن يخفف الله عن أهل القبور شيئا من عذاب القبر أو يقطعه عند دعاء القارئ وتلاوته». (البحر الرائق ٢/٢١٠)

علامہ شرنبلالی لکھتے ہیں: «ولا يكره الجلوس للقراءة على القبر في المختار». (نور الإيضاح، فصل في زيارة القبور)

علامہ طحطاوی فرماتے ہیں: «ويستحب أن يقرأ على القبر بعد الدفن أول سورة البقرة وخاتمتها». (حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص٣٤١)

محمد بن ابی بکر امام زادہ سمرقندی لکھتے ہیں: «وتستحب قراءة فاتحة الكتاب عند رأس الميت، وقراءة فاتحة البقرة عند رجليه». (شرعة الإسلام، ص٢٩٩)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں: «لا يكره الدفن ليلا ولا إجلاس القارئين عند القبر، وهو المختار». (الدر المختار مع رد المحتار ٢/٢٤٥)

علامہ شامی نے فتاوی ولوالجیہ سے نقل کیا ہے: «ولو زار قبر صديق أو قريب له وقرأ عنده شيئا من القرآن فهو حسن». (رد المحتار ٦/٥٧)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: «فينبغي أن يزورهم ويتبرك بهم ويسلّم عليهم، ويكثر قراءة القرآن حولهم... ويقرأ من القرآن ما تيسر له من الفاتحة وأول البقرة إلى المفلحون، وآية الكرسي، وآمن الرسول، وسورة يس، وتبارك الملك، وسورة التكاثر، والإخلاص، اثنتي عشرة مرة، أو إحدى عشرة، أو سبعا، أو ثلاثا، ثم يقول: «اللهم أوصل ثواب ما قرأنا إلي فلان أو إليهم». (مناسك الملا علي القاري، ص٧٠٧، ط: مؤسسة الريان)

(۱۹) ابن ابی العز اور ان کے بعض متبعین کا اہل تفویض کو گمراہ کہنا:

ابن ابی العز نے شرح عقیدہ طحاویہ میں اور ان کی تابعداری میں بعض احباب نے اہل تفویض کو گمراہ فرقوں میں محسوب کیا ہے اور یہ لکھا ہے کہ اہل تفویض۔نعوذ باللہ۔انبیاء علیہم السلام اور ان کے تابعداروں کو آیات الصفات سے جاہل اور ضال سمجھتے ہیں، اور اہل تفویض کے نزدیک آیات الصفات کو نہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سمجھتے ہیں اور نہ جبریل امین اور نہ دوسرے انبیاء اس کی حقیقت کا ادراک رکھتے ہیں، اور اہل تفویض

کی یہ غلطی ہے کہ وہ اس مسلک کو سلف صالحین کا مسلک قرار دیتے ہیں۔

پھر لکھا ہے کہ شاید ان کی مراد سلف سے فرعون اور اس کے تابعدار ہیں، جن کے بارے میں ﴿فَجَعَلْنٰهُمْ سَلَفًا وَّ مَثَلًا لِّلْاٰخِرِيْنَ ۝﴾۔ (الزخرف) (ان کو ہم نے بعد والوں کے لیے گزری ہوئی عبرتناک مثال بنادیا) آیا ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز٢/٨٠٢. تلخيص شرح العقيدة الطحاوية للبدخشاني، ص٢٤٠)

ابن ابی العز اور سلفیوں سے متاثر ان حضرات کی بات درست نہیں ہے؛ اس لیے کہ آیات قرآنیہ کی تین قسمیں ہیں:

١ - مطلوب الایمان والعلم والعمل، جیسے: صلاۃ، صوم اور حج وغیرہ۔

٢ - جو صرف مطلوب الایمان والعلم ہوں، جیسے: قیامت، حشر ونشر، پل صراط، میزان اور فرشتے وغیرہ۔

٣- جو صرف مطلوب الایمان ہوں، جیسے: متشابہات۔ ان کی تاویلات وتشریحات ظن یا احتمال کے درجے میں ہیں، ان پر ایمان رکھنا اور ان کو حق سمجھ کر ان کی حقیقت اللہ تعالی کے حوالے کرنا موجبِ ثواب ہے۔

ابن ابی العز کے نام ونسب، ان کے خاندانی حالات، ان کے حنفی ہونے نہ ہونے کی تفصیل اور ان کی شرح پر کلام ہمای کتاب "بدر اللیالی شرح بدء الامالی" میں جلد ١، صفحہ ٥٣ سے ٧٩ پر ملاحظہ فرمائیں۔

شیخ ابن ابی العز اور ان کے متبعین کے کلام پر چند ملاحظات:

١ - اگر بقول آپ کے انبیاء علیہم السلام اور سلف صالحین متشابہات کا علم رکھتے تھے؛ کیونکہ وہ قرآن وحدیث کے عالم تھے، جاہل نہیں تھے، تو سورتوں کی ابتداء میں جو حروف مقطعات آئے ہیں بقول آپ کے ان کا علم بھی رسول اللہ اور سلف کو ہونا چاہئے؛ حالانکہ ان کو مقطعات یعنی متشابہات کا علم نہیں، نہ ان کے لغوی معانی معلوم ہیں اور نہ ہی مراد معلوم ہے۔

٢ - بعض مخصوص چیزوں کے معلوم نہ ہونے سے کسی شخصیت کو جاہل نہیں کہا جاسکتا۔ انبیاء علیہم السلام کو بے شمار مغیبات کے علم نہ ہونے سے کیا وہ جاہل کہلائیں گے! بلکہ وہ مخلوقات میں سے سب سے اعلم ہیں، بلکہ بعض اشیاء کا علم نہ ہونا انسان کے لیے کمال ہے۔ گندی نالی کے چوہے کو گندی نالی کے ذائقے کا جو علم ہے ہم سب کو اس کا علم نہ ہونا اچھا اور بہتر ہے۔

٣-جب آپ صفاتِ متشابہات کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور حقیقی معنی لیتے ہیں اور کیفیت کو مجہول کہتے ہیں تو بقول آپ کے پھر بھی آپ نے سلف کو جاہل کہا۔ کیفیت کے مجہول ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ

متشابہات کی سب کیفیات مجہول ہیں۔ یعنی ایک شے کی حقیقت معلوم ہے اور باقی سب کیفات اور ہیئات نامعلوم ہیں۔ بقول آپ کے ایک شے معلوم ہے اور بہت ساری نامعلوم ہیں۔

امام رازی متشابہات کے بارے میں کہتے ہیں: «إن هذا علم مستور، وسر محجوب، استأثر الله تبارك وتعالى به». (تفسیر کبیر، البقرة: ١)

اس چھپے ہوئے اور زیر پردہ راز کے علم کو اللہ تعالی نے اپنے لیے خاص کر دیا ہے۔

ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «لكل كتاب سر وسر القرآن أوائل السور». (روح المعاني، الشعراء: ١)

۲۹ سورتوں کی ابتداء میں یہ حروف مقطعات آئے ہیں، ان میں سے بعض احادی ہیں، جیسے: ص ق، اور بعض ثنائی ہیں، جیسے: حم، اور بعض ثلاثی ہیں، جیسے: الـــم، اور بعض رباعی ہیں، جیسے: الـــمر، اور بعض خماسی ہیں، جیسے: كهيعص.

علامہ قرطبی اور ابن کثیر نے خلفاء اربعہ اور دوسرے صحابہ سے نقل کیا ہے کہ ان کے معانی معلوم نہیں۔ پھر کیا ان کے بارے میں سلفی حضرات کہیں گے: معاذ اللہ ان کے معانی ان جبالِ علم کو کیسے معلوم نہیں؟!

اور ان متشابہات کے جو معانی مفسرین لکھتے ہیں وہ اشارات اور احتمالات کے درجہ میں تاویل ہے۔ اور اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ قرآن کریم نے تو ان کی تاویل کی مذمت کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم نے گمراہانہ عقیدہ کو ثابت کرنے کے لیے تاویل زائغ کی مذمت کی ہے آیت کریمہ یوں ہے: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾. (آل عمران: ٧) زائغین گمراہی کی تلاش میں متشابہات کے معانی کے درپے ہیں اور ان معانی کو یقینی بتلاتے ہیں؛ جبکہ متاخرین اشاعرہ وماتریدیہ گمراہی سے بچانے کے لیے تاویل احتمالی کرتے ہیں۔ وأين هذا من ذلك.

صفات متشابہات کے علاوہ اور بھی بعض چیزیں ہیں جن کو اللہ تعالی نے مخفی رکھا ہے جیسے: لیلۃ القدر، اللہ تعالی کے اسماء میں اسم اعظم، اور جمعہ میں ساعۃ الاجابت وغیرہ، ان کے مخفی ہونے سے انبیاء وسلف صالحین کا جاہل ہونا لازم نہیں آتا؛ بلکہ وہ اعلم اور اتقی تھے۔

۴- تفویض کرنے والوں میں سے چند کے نام یہ ہیں: امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، لیث بن سعد، عبد اللہ بن مبارک، وکیع بن الجراح، یحیی بن معین، ابو الحسن اشعری، ابو منصور ماتریدی، امام ترمذی، ابن خزیمہ، ابن حبان، امام بیہقی، ابن عبد البر مالکی، خطیب بغدادی،

ابو حامد الغزالی، ابن عساکر، ابن حجر، ابن الجوزی، امام رازی، امام قرطبی، امام نووی، امام ذہبی وغیرہم رحمہم اللہ تعالی۔

شیخ سیف بن علی العصری نے «القول التمام بإثبات التفويض مذهبا للسلف الكرام» میں ۱۱۱ جلیل القدر علمائے کرام کے نام اور تفویض سے متعلق ان کی عبارات کو نقل فرمایا ہے۔ کیا یہ حضرات سلفیوں اور ان کے ہم نواؤں کے نزدیک فرعونیوں کی عبرت ناک سزا کے مستحق ہیں؟!!

ہم دوسری جگہ تفویض کے معنی لکھ چکے ہیں اور اب دوبارہ لکھتے ہیں: « التفويض إثبات ما جاء به الشرع ثم رد معاني الصفات الموهمة للتشبيه إلى الله تعالى». كذا في تقريظ القول التمام لسليمان غاوجي.

ہم یہاں چند عبارتیں نقل کرتے ہیں تاکہ ناظرین سمجھ لیں کہ سلف باوجود عالم ہونے کے ان صفات میں تفویض کرتے تھے۔

سفیان ابن عیینہ سے مروی ہے: « ما وصف الله به نفسه فتفسيره قراءته، ليس لأحد أن يفسره إلا الله تعالى ورسله صلوات الله عليهم». (الدر المنثور ۴۷۴/۳)

امام احمد فرماتے ہیں: «سئل الإمام أحمد عن أحاديث الصفات فقال: نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى». (رواه الخلال بسند صيح. وانظر: العرش للذهبي، المبحث الثاني: مسائل الحد والمماسة. وذم التأويل لابن قدامة، ص۲۲)

امام ترمذی لکھتے ہیں: « والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وابن المبارك، وابن عيينة، ووكيع وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تروى هذه الأحاديث ونؤمن بها، ولا يقال: كيف؟ وهذا الذي اختاره أهل الحديث أن يرووا هذه الأشياء كما جاءت ويؤمن بها ولا تفسر ولا تتوهم ولا يقال: كيف». (سنن الترمذي، باب ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: « قال أهل العلم من أهل السنة والجماعة نؤمن بهذه الأحاديث ولا نتوهم فيها تشبيها ولا نقول كيف هكذا روي عن مالك وابن عيينة وابن المبارك وغيرهم». (فتح الباري ۲۸۰/۳)

امام ذہبی لکھتے ہیں: «وتفويض معناه إلى قائله الصادق المعصوم». (سير أعلام النبلاء ۱۰۵/۸)

ان صریح حوالوں سے معلوم ہوا کہ تفویض اکابر سلف کا مسلک ہے۔

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

هٰذَا[١] ذِكْرُ بَيَانِ اعْتِقَادِ[٢] أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، عَلَى مَذْهَبِ فُقَهَاءِ[٣] الْمِلَّةِ: أَبِي حَنِيفَةَ النُّعْمَانِ بْنِ ثَابِتٍ الْكُوْفِيِّ، وَأَبِي يُوْسُفَ يَعْقُوْبَ بْنِ إِبْرَاهِيْمَ الْأَنْصَارِيِّ، وَأَبِي عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِيِّ -رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِيْنَ[٤]- وَمَا يَعْتَقِدُوْنَ مِنْ[٥] أُصُوْلِ الدِّيْنِ، وَيَدِيْنُوْنَ بِهِ لِرَبِّ[٦] الْعَالَمِيْنَ.[٧]

ترجمہ: یہ (معہود فی الذہن وراسخ فی القلب) اہل السنۃ والجماعۃ کے اس عقیدے کی تفصیل کا ذکر ہے جو ملت اسلامیہ کے فقہاء (ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کوفی، ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری اور ابو عبد اللہ محمد بن حسن شیبانی رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مذہب کے مطابق ہے، اصولِ دین (عقائد) میں جن کا یہ حضرات عقیدہ رکھتے ہیں اور رب العالمین کے لیے جسے وہ اپنا دین بنائے ہوئے ہیں۔

---

(١) مصنف کی اصل عبارت یہاں سے شروع ہوتی ہے، جیسا کہ مخطوط نمبر (۳، ۵، ۱۱، ۱۷، ۲۱، ۲۳، و۲۵) میں بسم اللہ کے بعد «هذا ذكر بيان...» سے کتاب شروع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مخطوط ۱۲ و۲۸ میں جسے الحسن بن سلیمان نے اپنی سند کے ساتھ امام طحاوی سے روایت کیا ہے، اس میں بھی «هذا ذكر بيان...» سے کتاب شروع ہو جاتی ہے۔ اس عبارت سے پہلے مختلف مخطوطات و مطبوعات میں حمد وصلاۃ اور امام طحاوی کے القاب واوصاف سے متعلق مختصر و مفصل مختلف عبارات ملتی ہیں جو ان مخطوطات کے کاتبین یا مطبوعات کے مصنفین کی طرف سے اضافہ ہے۔

اور مخطوط نمبر (۱۴) میں ابتدائے کتاب کی عبارت اس طرح شروع ہوتی ہے: «قال أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي رحمه الله: قد تفحصت عن مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي رحمه الله، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الإنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنهم أجمعين وما يعتقدون من أصول الدين ويدينون به رب العالمين فوجدتهم يقولون في توحيد الله...». یہ عبارت دیگر مخطوطات کی عبارت سے مختلف ہے؛ لیکن معنی تقریباً یکساں ہے۔

اور مخطوط نمبر (۸) میں «هذا» کے بعد «كتاب فيه» کا اضافہ ہے۔

(٢) قوله «اعتقاد» سقط من ٤، ٣٦. وسقط من ٩، ١٢ «اعتقاد أهل». وفي ٢٤ «عقيدة». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٣) قوله «فقهاء الملة» سقط من ٣٤. و في ٤ «فقيه الملة». والمثبت من بقية النسخ. ولا يتغير المعنى.

(٤) في ٦، ١٢، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٣٣، ٣٥ «رحمة الله تعالى عليهم أجمعين»، أو معناه. وسقط من ٢، ٢١، ٢٥. والمثبت من بقية النسخ. والترضي والترحم كلاهما جائزان للعلماء من بعد الصحابة، والأفضل الترحم. (رد المحتار ٧٥٤/٦)

(٥) في ٨، ١٢، ٢٨ «في». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٦) في ٣، ٦، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢ «رب». والمثبت من بقية النسخ. وهو الأصح وموافق باللغة.

(٧) سقط من ١٦ من قوله «هذا ذكر» إلى قوله «الرب العالمين». والمثبت من بقية النسخ.

بعض نسخوں میں امام طحاوی رحمہ اللہ کے نام کے ساتھ ''الشیخ الإمام الفقیہ علم الأنام حجۃ الإسلام'' اور بعض دوسرے القاب بھی ہیں، جو آپ کے کسی شاگرد یا بعض دوسرے لوگوں کی طرف سے اضافہ ہے؛ اس لیے کہ کوئی بھی مصنف اپنے نام کے ساتھ اس طرح کے القاب نہیں لکھتا۔ اور تحدیث بالنعمۃ کے طور پر لکھنے کی تاویل ضعیف معلوم ہوتی ہے۔

اور بعض نسخوں میں «هذا ما رواه الإمام أبو جعفر الطحاوي» کے الفاظ ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی بعد کے لوگوں کا اضافہ ہے، امام طحاوی رحمہ اللہ کی تحریر نہیں۔

«هذا» یعنی الراسخ فی القلب والمعہود فی الذہن۔ اس لیے یہ اشکال وارد نہیں ہوتا کہ ماقبل میں کوئی مکتوب نہیں پھر اس کی طرف اشارہ کیسے ہوا؟ ہاں اگر کلام الحاقی ہو تو پھر مذکور کی طرف اشارہ صحیح ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر کلام ابتدائی ہو تو معلوم فی الذہن کی طرف اشارہ ہے اور اگر الحاقی ہو تو موجود فی الخارج کی طرف اشارہ ہے۔

اور مخطوط نمبر (۸) میں «هذا» کے بعد «كتاب فيه» کا اضافہ ہے۔ اس صورت میں عہد خارجی یا عہد ذہنی کی ضرورت نہیں۔

عقیدہ کی تعریف:

العقيدة: حكم الذهن الجازم الذي لا يقبل الشك، ويُقصَد به الاعتقادُ دون العمل.

کسی بات کا ایسا پختہ یقین واعتقاد جس میں شک کی گنجائش نہ ہو اور اس کا عمل سے تعلق نہ ہو، جیسے: اللہ تعالیٰ کا وجود اور اس کے رسولوں کی بعثت کا عقیدہ۔

عقیدہ کو عقیدہ اس لیے کہتے ہیں کہ عَقَدَ کے معنی ہیں گرہ لگانا؛ چونکہ نفس معقود علیہ کے ساتھ اس طرح بندھا ہوتا ہے کہ اس میں کسی قسم کے خلل واحتمال اور شک وشبہے کی گنجائش نہیں ہوتی۔

اکمل الدین بابرتی لکھتے ہیں: «والعقيدة: فعيلة، بمعنى مفعول أي المعقود، التي عقد عليها القلب وعزم بالقصد البليغ، يقال: اعتقد فلان كذا إذا ارتبط عليها القلب وعزم عزيمة محكمة. وإنما سمي علم أصول الدين «عقيدة» لتعلقه بعقد القلب دون العمل بالجوارح». (شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، لأكمل الدين محمد بن محمد البابرتي (م:٧٨٦هـ)، ص٢٣)

اس علم کو علم اصول الدین اور علم التوحید والصفات بھی کہتے ہیں اور علم الکلام کے نام سے بھی مشہور ہے۔ علم کلام کہنے کی وجوہات میں بعض یہ ہیں:

۱- عنوان مباحثه كان «الكلام في كذا وكذا». یعنی اس کے مباحث بیان کرنے کے وقت الكلام في كذا وكذا کہا جاتا تھا۔

۲- اللہ تعالیٰ کے کلام کا مسئلہ کہ حادث ہے یا قدیم ہے، اس علم کا بڑا مسئلہ تھا۔
۳- یہ علم بحث و مباحثہ اور مباحث کلامیہ میں کلام کی قوت بخشتا ہے۔
۴- اس علم میں کلام کرنا مناسب ہے۔
۵- اس علم میں مخالفین کے ساتھ بکثرت کلام ہوتا ہے۔
۶- یہ علم چونکہ دلائل عقلیہ اور نقلیہ پر مشتمل ہے؛ اس لیے دلوں میں خوب تاثیر کرتا ہے اور کَلِم زخمی کرنے اور تاثیر کرنے کو کہتے۔
أهل کے معنی: کسی چیز سے وابستہ لوگ۔ أهل الشيء: ملازمہ۔

اہل اور آل میں فرق:

(۱) "آل" اشراف کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، جیسے آل النبيﷺ، یا آل أبي بکر رضی اللہ عنہ.
"أہل" اشراف وغیر اشراف دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے، جیسے: أهل النبيﷺ، وأهل الحجام.
(۲) "آل" عقلاء کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسے آل النبيﷺ، آل زيد.
اور "أہل" غیر عقلا کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے، جیسے: أهل الكبائر، وأهل المسجد والمدرسة.
(۳) "آل" میں مضاف الیہ اولیٰ بالحکم ہوتا ہے، مثلاً: ﴿ اَدۡخِلُوۡۤا اٰلَ فِرۡعَوۡنَ اَشَدَّ الۡعَذَابِ ﴾. (غافر) أي: الفرعون بالأولى.
"أہل" میں مضاف الیہ کا اولیٰ بالحکم ہونا ضروری نہیں ہے، جیسے: جاء أهل فلان.

آل کا استعمال تین طریقوں پر ہوتا ہے:

(۱) "آل" بمعنی ازواج، جیسے: قالت عائشة رضي الله عنها: «ما شبع آل محمّد من خبز برٍّ مأدومٍ ثلاثةَ أيامٍ حتى لحِق بالله». (صحيح البخاري، رقم: ٥٤٢٣)
ایک دوسری روایت میں ہے: «ما أمسى عند آل محمّد صاعُ برٍّ ولا صاع حَبٍّ وإنّ عنده تسع نسوة». (صحيح البخاري، رقم:٢٠٦٩)
ایک اور روایت میں ہے: «اللهم اجعل رزق آل محمّد قُوتًا». (صحيح مسلم، رقم:١٠٥٥)
ایک روایت میں ہے: «اصنعوا لآل جعفر طعاما؛ فإنه قد أتاهم أمرٌ شغلهم». (سنن أبي داود، رقم:٣١٣٢)
ایک روایت میں ہے: «قال أبو بكر: وشُغِلتُ بأمر المسلمين فسيأكل آلُ أبي بكر من هذا

المال...». (صحيح البخاري، رقم: ٢٠٧٠)

ان پانچوں روایات میں آل سے مراد ازواج مطہرات یا فیملی ہے۔

(۲) "آل" بمعنی اقارب، جیسے: «أما علمت أن الصدقة لا تحلّ لآل محمّد». (مسند أحمد، رقم: ٧٧٥٨) أي: أقاربه من بني هاشم.

(۳) "آل" بمعنی تابعدار، جیسے: «آل محمّد كلّ تقيّ». (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٣٣٥٦، وفي إسناده نوح بن أبي مريم، وهو متكلّم فيه)

وقال تعالى: ﴿أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ۝٤٦﴾. (غافر)

وقال الشاعر:

آلُ النبيِّ هُمُ أتباعُ مِلَّتِهِ ۞ مِنَ الأعاجمِ والسُّودانِ والعَربِ

لو لم يكن آله إلا أقاربهَ ۞ صَلَّى المُصَلِّي على الطاغي أبي لَهَبِ

(مجموعة الفوائد البهية، ص٢٩، معجم المناهي اللفظية، ص٣١، وفي بعض الكتب «إلا قرابته»)

وقال عبد المطلب:

وانصُرْ على آلِ الصَّلِيبِ ۞ وعابِدِيه الْيومَ آلَكَ

(سمط النجوم العوالي، ص١١١).

والمراد بآل الصليب: أتباعه.

لفظ أهل کے تین معانی:

۱- اَہل یا اَہل البیت کے ایک معنی زوجہ (بیوی) ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿قَالُوٓا۟ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ۖ رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ ۚ إِنَّهُۥ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ ۝٧٣﴾. (هود) **وہ بولے کیا تو تعجب کرتی ہے اللہ کے حکم سے! اللہ کی رحمت ہے اور برکتیں تم پر اے گھر والو! بیشک وہ ہر تعریف کا مستحق، بڑی شان والا ہے۔**

نیز حضرت موسی علیہ السلام نے اپنی بیوی سے خطاب فرمایا: ﴿قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓا۟ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا﴾. (القصص: ٢٩) **حضرت موسی علیہ السلام نے اپنے گھر والوں (یعنی بیوی) سے کہا: ٹھہرو، میں نے ایک آگ دیکھی ہے۔**

ایک حدیث میں آیا ہے: «نساؤه من أهلِ بيتِه». (صحيح مسلم، رقم: ٢٤٢٨).

آپ کی ازواج مطہرات آپ کی اہل بیت ہیں۔

۲- اہل اور اہل بیت فیملی اور اقارب کے معنی میں بھی آتا ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم ایک صبح کو نکلے آپ نے وہ کمبل اوڑھ رکھی تھی جس کے کناروں پر اونٹ کے کجاووں کی تصویر بنی تھی۔ حضرت حسن آئے پھر حضرت حسین آئے پھر حضرت فاطمہ آئیں پھر حضرت علی آئے ان سب پر آپ نے کمبل ڈالی اور یہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی: ﴿ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا ﴾. (صحيح مسلم، رقم: ٢٤٢٤)

آیت کریمہ میں اہل بیت سے مراد ازواج واقارب ہیں؛ کیونکہ اس سے پہلے ازواج مطہرات کا ذکر ہے۔ یعنی جس طرح سے ازواج مطہرات اہل بیت ہیں اسی طرح بیٹی نواسے چچازاد بھائی جو داماد تھے وہ بھی اہل بیت میں شامل ہیں۔

دوسری حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا اس میں فرمایا کہ میں تم میں دو قیمتی چیزیں چھوڑتا ہوں، ایک اللہ تعالی کی کتاب ہے جس میں ہدایت اور نور ہے، پس اس کو مضبوطی سے پکڑو۔ پھر فرمایا: میرے اہل بیت۔ (تین مرتبہ فرمایا۔) میں تم کو اہل بیت کے بارے میں اللہ تعالی کا خوف یاد دلاتا ہوں۔ تو حصین نے زید بن ارقم سے کہا: او زید! کیا ازواج مطہرات اہل بیت نہیں ہیں؟ تو حضرت زید بن ارقم نے فرمایا: نساؤه من أهل بيته، ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده. ازواج مطہرات اہل بیت ہیں، لیکن وہ بھی اہل بیت ہیں جو زکاۃ سے محروم ہیں۔ یعنی آل علی، آل عقیل، آل جعفر، آل عباس۔
(صحيح مسلم، رقم: ٢٤٠٨)

﴿ فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا ﴾. (النساء: ٣٥) میں اہل سے مراد فیملی ہے۔

﴿ وَاجْعَلْ لِّيْ وَزِيْرًا مِّنْ اَهْلِيْ ﴾. (طه) میں بھی اہل سے مراد فیملی ہے۔ یعنی بھائی ہیں۔

۳- اہل کے ایک معنی تابعدار بھی ہیں۔ اہل مذہب کے تابعداروں کو کہتے ہیں: ﴿ قَالَ يٰنُوْحُ اِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ ۚ اِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ﴾. (هود: ٤٦)

یہ آپ کے اہل یعنی تابعدار نہیں ہیں۔ یا قرآن کریم میں ﴿ يٰۤاَهْلَ الْكِتٰبِ ﴾ بار بار آتا ہے۔ اس کے معنی کتاب کے تابعدار یعنی تابعداری کے مدعی ہیں۔

آل اور اہل کی تحقیق پر حضرت مولانا محمد موسی خان روحانی بازیؒ نے مستقل رسالہ بنام «لطائف البال في الفروق بين الأهل والآل» تحریر فرمایا ہے، دیوانگانِ تحقیق اس کی طرف مراجعت کریں۔

اہل السنۃ والجماعۃ کی وجہ تسمیہ:

اہل سنت کو "اہل السنۃ والجماعۃ" اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر چلتے ہیں اور جماعتِ صحابہ وتابعین کی اتباع کرتے ہیں۔ پہلی صدی ہجری کے آخر، یا دوسری صدی ہجری میں

اہلِ بدعت سے امتیاز کی خاطر اہلِ حق کے لیے ”اہل السنۃ“ کے لفظ کا استعمال شروع ہوا، اور پھر بعد میں اس کے ساتھ ”الجماعۃ“ کا اضافہ کیا گیا۔ ابن سیرین (م:۱۱۰ھ) فرماتے ہیں: «لم يكونوا يَسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سموا لنا رجالكم، فيُنظَر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، ويُنظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم». (مقدمة الإمام مسلم، باب في أن الإسناد من الدين)

ایوب سختیانی (م:۱۳۱) نے عمارہ بن زاذان سے فرمایا: «إذا كان الرجل صاحب سنة وجماعة فلا تسأل عن أي حال كان فيه». (شرح اعتقاد أصول أهل السنة والجماعة، رقم:٣٣، وإسناده ضعيف)

سفیان ثوری (م:۱۶۱) فرماتے ہیں: «ما أقل أهل السنة والجماعة». (شرح اعتقاد أصول أهل السنة والجماعة، رقم:٥٠)

لالکائی نے شرح أصول اعتقاد أہل السنۃ والجماعۃ میں، آجری نے الشریعہ میں، ابن أبی حاتم نے اپنی تفسیر میں، اور خطیب نے تاریخ بغداد میں عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَّ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ (آل عمران:١٠٦) کی تفسیر میں روایت کیا ہے: «قال: فأما الذين ابيضت وجوههم فأهل السنة والجماعة، وأما الذين اسودت وجوههم فأهل البدع والأهواء». (تفسير ابن أبي حاتم، آل عمران:١٠٦. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم:٧٤. الشريعة للآجري، رقم:٢٠٧٤. تاريخ بغداد ٣٧٥/٨)

لیکن اس کی سند میں مجاشع بن عمرو، اور میسرہ بن عبد ربہ دونوں متہم بالکذب والوضع ہیں؛ اس لیے یہ کہنا کہ سب سے پہلے ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اہلِ حق کے لیے اہل السنۃ والجماعۃ کا لفظ استعمال فرمایا درست معلوم نہیں ہوتا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک دوسری روایت میں ہے: «النظر إلى الرجل من أهل السنة – يدعو إلى السنة وينهى عن البدعة – عبادة». (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم:١١)

لیکن اس کی سند میں الحسن بن أبی جعفر الجفری ضعیف و منکر الحدیث ہے۔ (ميزان الاعتدال ٤٨٢/١)

سنت کا لغوی و اصطلاحی معنی:

سنت کے لغوی معنی وہ طریقہ اور سیرت ہے جس پر انسان چلتا ہے اور اس کا عادی ہوتا ہے، خواہ وہ اچھا ہو، یا بُرا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «من سَنَّ في الإسلام سُنةً حسنة، فعُمِل بها بعده، كتب له مثل أجر من عَمِل بها، ولا يَنقُص من أجورهم شيء، ومن سَنَّ في الإسلام سنة سيئةً، فعُمِلَ بها بعده، كُتِبَ عليه مثل وِزْر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء». (صحيح مسلم، رقم:١٠١٧)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «والذي نفسي بيده لتركبن سنة من كان قبلكم». (سنن

الترمذي، رقم:۲۱۸۰، وقال: حسن صحيح)

اور سنت کا اصطلاحی معنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ محبوب طریقہ ہے جس کی اقتدا کی جاتی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے فرمایا: «یا بُنَيَّ، إن قدرت أن تصبح وتمسي ليس في قلبك غش لأحد فافعل» حضرت انس کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر مجھ سے فرمایا: «یا بني وذلك من سنتي...».(سنن الترمذي، رقم:۲٦۷۸، وقال: حسن غريب)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «النكاح من سنتي...». (سنن ابن ماجه، رقم:۱۸٤٦، وإسناده حسن).

اور کبھی صحابہ کرام کے طریقے پر بھی سنت کا اطلاق ہوتا ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «من يعش منكم فسيرى اختلافًا كثيرًا». صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: پھر ہم کیا کریں؟ آپ نے فرمایا: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ». (سنن الترمذي، باب ماجاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم:۲٦۷٦ . وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح)

تم میری سنت کو اور میرے خلفائے راشدین کی سنت کو جو ہدایت یافتہ ہیں مضبوطی سے پکڑے رہو۔

جماعت کا لغوی واصطلاحی معنی:

جماعت کا لغوی معنی ہے: لوگوں کا کسی چیز پر مجتمع ہونا۔ یہ تفریق کی ضد ہے۔

اور اصطلاح میں جماعت کے اولین مصداق صحابہ کرام ہیں، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کی اتباع کرنے والے اور ان کے علم کے وارث علماء وفقہاء اور ائمہ مجتہدین اور پھر ان کی اتباع کرنے والے عام مسلمان۔

آیت کریمہ: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَّلَا تَفَرَّقُوا ۠ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَآءً فَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖٓ اِخْوَانًا﴾.(آل عمران:۱۰۳) کا مصداق صحابہ کرام کی جماعت ہے۔اور یہی وہ جماعت ہے جو سب سے پہلے حق وہدایت پر متفق ہوئی۔

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ﴿۱۱۵﴾﴾.(النساء:۱۱۵)

امام شاطبی لکھتے ہیں: «إن الجماعة هي جماعة الصحابة على الخصوص، فإنهم الذين أقاموا عماد الدين وأرسُوا أوتاده». (الاعتصام ۲۱۲/۳، المسألة السادسة عشر)

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «وتفسير الجماعة عند أهل العلم هم أهل الفقه والعلم والحديث». (سنن الترمذي، باب ما جاء في لزوم الجماعة)

اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «من قال بما تقول به جماعةُ المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعةُ المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أُمِرَ بلزومها». (الرسالة، ص٤٧٣، باب الإجماع)

علامہ بابرتی لکھتے ہیں: «أهل الشيء ملازمه. والسنة في اللغة: الطريقة. وفي الشرع: اسم للطريق المسلوك في الدين. وقد تقع على سنة النبي عليه الصلاة والسلام وغيره من الصحابة لقوله صلى الله عليه وسلم: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي». ولكن المراد به هاهنا الطريق التي كان عليها النبي عليه الصلاة والسلام، وأمر بالدعاء إليها بقوله تعالى: ﴿قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ ۣ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِيْ﴾.(يوسف:١٠٨) والمراد بالجماعة: الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم: وهو الطريق الذي أنا عليه وأصحابي.

وإنما سميت هذه الطريق طريق أهل السنة والجماعة؛ لأنها مخالفة لطريق أهل الهوى والبدعة». (شرح عقيدة الإمام الطحاوي للبابرتي، ص٢٤. وانظر: شرح الطحاوي للغزنوي، ص٢٦)

شیخ علی حامد علی الخلیفہ نے «من هم أهل السنة والجماعة؟» میں اہل سنت وجماعت کے لغوی واصطلاحی معنی اور مختلف زمانوں میں اس کے مختلف معنی مرادی کو تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کو "الفرقۃ الناجیۃ"، "الطائفۃ المنصورۃ" اور "السلف الصالح" سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔

حدیث میں آتا ہے کہ اہل کتاب بہتّر فرقوں میں بٹ گئے، اور تم تہتر فرقوں میں بٹ جاؤ گے، سب آگ میں ہیں سوائے ایک جماعت کے، اور وہ جماعت اس طریق پر چلے گی جس پر میں اور میرے صحابہ چلے۔

«إن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي». (سنن الترمذي، باب فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، رقم:٢٦٤١)

اشاعرہ وماتریدیہ کا تعارف:

۲۶۰ ہجری کے بعد جب معتزلہ اور مشبہہ وغیرہ کا مذہب پھیلنے لگا تو امام ابو الحسن اشعری (م:۳۲۴) اور ابو منصور ماتریدی (م:۳۳۳) نے دلائل نقلیہ کے ساتھ دلائل عقلیہ سے بھی ان کا مقابلہ کیا اور اہل سنت وجماعت کے مذہب کی وضاحت کی۔ اس کے بعد سے ان حضرات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اہل سنت وجماعت کو اشاعرہ یا ماتریدیہ کہا جانے لگا۔

امام بیہقی رحمہ اللہ امام ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ کے بارے میں فرماتے ہیں: " شيخنا أبو الحسن الأشعري رحمه الله لم يحدث في دين الله حدثًا، ولم يأت فيه ببدعة، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة في أصول الدين، فنصرها بزيادة شرح وتبيين، وأن ما قالوا في الأصول وجاء به الشرع صحيح في العقول، خلاف ما زعم أهل الأهواء من أن بعضه لا يستقيم في الآراء، فكان في بيانه تقوية ما لم يدل عليه من أهل السنة والجماعة، ونصرة أقاويل من مضى من الأئمة كأبي حنيفة وسفيان الثوري من أهل الكوفة، والأوزاعي وغيره من أهل الشام، ومالك والشافعي من أهل الحرمين، ومن نحا نحوهما من الحجاز وغيرها من سائر البلاد، وكأحمد ابن حنبل وغيره من أهل الحديث، والليث بن سعد وغيره، وأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري وأبي الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري إمامي أهل الآثار وحفاظ السنن التي عليها مدار الشرع رضي الله عنهم أجمعين».

ثم قال: «وحين كثرت المبتدعة في هذه الأمة وتركوا ظاهر الكتاب والسنة، وأنكروا ما ورد به من صفات الله عزوجل نحو الحياة والقدرة والعلم والمشيئة والسمع والبصر والكلام، وجحدوا ما دلَّ عليه من المعراج وعذاب القبر والميزان، وأن الجنة والنار مخلوقتان، وأن أهل الإيمان يخرجون من النيران، وما لنبينا صلى الله عليه وسلم من الحوض والشفاعة، وما لأهل الجنة من الرؤية، وأن الخلفاء الأربعة كانوا محقين فيما قاموا به من الولاية، وزعموا أن شيئاً من ذلك لا يستقيم على العقل ولا يصح في الرأي، أخرج الله عزوجل من نسل أبي موسى الأشعري رضي الله عنه إمامًا قام بنصرة دين الله، وجاهد بلسانه وبيانه من صد عن سبيل الله، وزاد في التبيين لأهل اليقين أن ما جاء به الكتاب والسنة وماكان عليه سلف هذه الأمة مستقيم على العقول الصحيحة والآراء». (تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لابن عساكر، ص١٠٣-١٠٤)

تاج الدین سبکی نے بھی امام بیہقی کی اس عبارت کو طبقات الشافعیہ الکبری (٣/٣٩٧-٣٩٨) میں نقل فرمایا ہے۔ اور علامہ ابن تیمیہ نے بھی درء تعارض العقل والنقل (٧/٩٩-١٠١) میں نقل فرمایا ہے۔

امام شعرانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «ثم لا يخفى عليك يا أخي أن مدار عقائد أهل السنة والجماعة يدور علي كلام قطبين أحدهما الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي، والثاني الشيخ الإمام أبو الحسن الأشعري، فكل من تبعهما أو أحدهما اهتدى وسلم من الزيغ والفساد في عقيدته». (القواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية، ص٩٠-٩١)

امام شعرانی الیواقیت والجواہر میں لکھتے ہیں: «واعلم يا أخي أن المراد بأهل السنة والجماعة، في عرف الناس اليوم، الشيخ أبو الحسن الأشعري ومن سبقه بالزمان كالشيخ أبي منصور الماتريدي وغيره رضي الله تعالى عنهم، وكان الماتريدي إماما عظيما في السنة كالشيخ أبي الحسن

الأشعري». (اليواقيت والجواهر، ص٤)

ابن حجر ہیتمی نے لکھا ہے: «والمراد بالسنة ما عليه إماما أهل السنة والجماعة الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي». (الزواجر عن اقتراف الكبائر ١/١٦٥، ط: دار الفكر)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: «إمام أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي». (مرقاة المفاتيح ٤/١٧١٢، باب الاستعاذة)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «الأهواء المنكرة هي الاعتقادات الفاسدة المخالفة لما عليه إمام أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي».(مرقاة المفاتيح ٤/١٧١٢، باب الاستعاذة)

علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں: «أهل السنة والجماعة وهم الأشاعرة والماتريدية، وهم متوافقون إلا في مسائل يسيرة أرجعها بعضهم إلى الخلاف اللفظي كما بين في محله».(مقدمة رد المحتار ١/٤٩، ط: دار الفكر، بيروت)

علامہ زبیدی لکھتے ہیں: «إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية». (إتحاف السادة المتقين ٢/٦، ط: دار الفكر. وتعليق إشارات المرام، ص٢٩٨)

علامہ زبیدی دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وليعلم أنّ كلاً من الإمامين أبي الحسن وأبي منصور – رضي الله عنهما وجزاهما عن الإسلام خيرًا– لم يبدعا من عندهما رأيًا ولم يشتقا مذهبًا إنما هما مقرران لمذاهب السلف مناضلان عما كانت عليه أصحاب رسول الله...، وناظَرَ كلٌّ منهما ذوي البدع والضلالات حتى انقطعوا وولوا منهزمين».(إتحاف السادة المتقين ٢/٧، ط: دار الفكر)

طاش کبری زادہ نے لکھا ہے: «إن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان، أحدهما حنفي والآخر شافعي. أما الحنفي، فهو أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي، إمام الهدى...، وأما الآخر الشافعي، فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة إمام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين والذابّ عن الدين والساعي فى حفظ عقائد المسلمين أبو الحسن الأشعري البصري...».(مفتاح السعادة ٢/١٣٣-١٣٤، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

اور علامہ دردیر فرماتے ہیں: «واشتهر الأشاعرة بهذا الاسم -أي أهل السنة- في ديار خراسان والعراق والحجاز والشام وأكثر الأقطار. وأما ديار ما وراء النهر فالمشهور فيها بهذا الاسم هو أبو منصور الماتريدي وأتباعه المعرفون بالماتريدية، وكلام الفريقين على هدى ونور». (مقدمة تفسير الماتريدي ١/٩٢. ومثله في القواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية، للشعراني، ص٩١)

علامہ تفتازانی، علامہ سیالکوٹی اور خیالی شرح عقائد کے حاشیہ میں فرماتے ہیں: « المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار هم الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري، أول من خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه إلى السنة. وفي ديار ما وراء النهر

الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي، وهو محمد بن محمد، كان يلقب بإمام الهدى». (مقدمة تأويلات أهل السنة ١/٩١، و١٥٧. وانظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي، ص٢١٠)

تاج الدین سبکی معید النعم میں لکھتے ہیں: «وهؤلاء الحنفية، والشافعية، والمالكية، وفضلاء الحنابلة في العقائد يد واحدة كلهم على رأي أهل السنة والجماعة يدينون الله تعالى بطريق شيخ السنة أبي الحسن الأشعري رحمه الله، ... وبالجملة عقيدة الأشعري هي ما تضمنته عقيدة أبي جعفر الطحاوي التي تلقاها علماء المذاهب بالقبول ورضوها عقيدة». (معيد النعم ومُبيد النقم، للسبكي، ص٧٥)

اس عبارت میں علامہ سبکی نے حنفیہ کو امام اشعری کا متبع کہا ہے؛ جبکہ عقائد میں احناف کی نسبت امام ابو منصور ماتریدی کی طرف کی جاتی ہے؛ چنانچہ خود علامہ سبکی نے شرح عقیدہ ابن حاجب میں «وشيخ الحنفية: أبو منصور الماتريدي» لکھا ہے۔

علامہ سبکی شرح عقیدہ ابن حاجب میں لکھتے ہیں: «اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وإن اختلفوا في الطرق والمبادى الموصلة لذلك، وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف: الأولى: أهل الحديث، ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية: الكتاب والسنة والإجماع. الثانية: أهل النظر العقلي، وهم الأشعرية والحنفية، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري، وشيخ الحنفية: أبو منصور الماتريدي، وهم متفقون في المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط، والعقلية والسمعية في غيرها، واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية إلا في مسائل. الثالثة: أهل الوجدان والكشف، وهم الصوفية، ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية والكشف والإلهام في النهاية». (تعليق إشارات المرام، ص٢٩٨)

مذکورہ عبارت میں محدثین سے مراد وہ حضرات ہیں جو امام اشعری اور امام ماتریدی سے پہلے گزرے ہیں، اور اہل سنت کے صحیح نہج پر تھے تو ان کو اشاعرہ یا ماتریدیہ نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ یہ حضرات ان دونوں سے پہلے تھے۔ اسی طرح صوفیاء سے مراد وہ متقدمین صوفیاء ہیں جو امام اشعری اور امام ماتریدی سے پہلے تھے، مثلاً: جنید بغدادی، امام محاسبی اور ابراہیم نخعی وغیرہ۔ امام اشعری اور امام ماتریدی کے بعد جتنے بھی محدثین یا صوفیاء آئے ہیں وہ سب کے سب اشعری یا ماتریدی تھے۔ تاج الدین سبکی نے طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے: «وهو (أي: مذهب الأشعري) مذهب المحدثين قديمًا وحديثًا إلا من ابتدع فقال بالتشبيه، وعزاه إلى السنة». (طبقات الشافعية الكبرى ٤/٣٢)

بعض کتابوں میں صرف اشاعرہ کو اہل سنت وجماعت کہنے کی وجہ:

بعض کتابوں میں صرف اشاعرہ کو اہل سنت وجماعت کہا گیا ہے؛ امام جلال الدین دوانی العقائد العضدیہ میں

لکھتے ہیں: ((الفرقة الناجية، وهم الأشاعرة، أي التابعون في الأصول للشيخ أبي الحسين الأشعري)). (شرح العقيدة العضدية ۳٤/۱)

اس کی وجہ یہ ہے کہ ''اشاعرہ'' ماتریدیہ اور اشعریہ دونوں کو کہتے ہیں۔ قاضی عبد النبی بن عبد الرسول نے دستور العلماء میں لکھا ہے: ((الأشعرية في مقابلة الماتريدية، وهم الذين تبعوا أبا الحسن الأشعري. والأشاعرة في مقابلة المعتزلة شاملة للماتريدية والأشعرية. والأشاعرة إذا وقعت في مقابلة الحكماء فالمراد بها جميع المتكلمين)).(دستور العلماء ۸۲/۱)

لیکن عام متکلمین اشاعرہ اور اشعریہ دونوں کو ماتریدیہ کے بالمقابل استعمال کرتے ہیں۔

بعض حضرات نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ چونکہ اکثر اہل سنت وجماعت اشاعرہ ہیں، اس لیے تغلیباً ماتریدیہ کو بھی اشاعرہ کہا جاتا ہے۔ اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ صرف اشاعرہ ہی اہل سنت وجماعت ہیں؛ ((والاقتصار على الأشاعرة في نصوص الأئمة إنما ذلك لكونهم أغلب أهل السنة، فلا يفهم منه إخراج غيرهم من طوائف أهل السنة من الفرقة الناجية)).(أهل السنة الأشاعرة، ص۸۲)

بعض اکابر علمائے کرام کی عبارات آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔ حمد السنان اور فوزی العنجری نے ان کے علاوہ اور بھی بعض اکابر اور بہت سے معاصر علمائے کرام کے اقوال نقل فرمائے ہیں کہ ابو الحسن اشعری اور ابو منصور ماتریدی اہل سنت وجماعت کے امام ہیں۔ لیکن سلفی حضرات علمائے کرام کی تصریحات کے باوجود اشاعرہ اور ماتریدیہ کو اہل سنت وجماعت نہیں سمجھتے۔ شیخ عثیمین نے شرح عقیدہ واسطیہ میں لکھا ہے: ((وعُلم من كلام المؤلف رحمه الله أنه لا يدخل فيهم من خالفهم في طريقتهم؛ فالأشاعرة مثلا والماتريدية لا يعَدُّون من أهل السنة والجماعة في هذا الباب؛ لأنهم مخالفون لما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه في إجراء صفات الله سبحانه وتعالى على حقيقتها، ولهذا يخطئ من يقول: إن أهل السنة والجماعة ثلاثة: سلفيون، وأشعريون، وماتريديون؛ فهذا خطأ)).(شرح العقيدة الواسطية ۵۳/۱، ط: دار ابن الجوزي)

یعنی ابن تیمیہ کے کلام سے معلوم ہوا کہ وہ لوگ اہل سنت میں داخل نہیں جو سلفیوں کے طریقے کے خلاف ہیں؛ لہذا اللہ تعالی کی صفات کے باب میں اشاعرہ اور ماتریدیہ اہل سنت وجماعت میں سے نہیں؛ اس لیے کہ یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے طریقے کے خلاف صفات باری تعالی کو ان کے حقیقی معنی پر جاری کرنے کے مخالف ہیں؛ اس لیے جو لوگ اشاعرہ اور ماتریدیہ اور سلفیوں تینوں کو اہل سنت سمجھتے ہیں، ابن تیمیہ ان کو خطاکار سمجھتے ہیں۔

اور شیخ صالح بن عبد العزیز آل شیخ نے لکھا ہے: ((فغلط من غلط في معنى أهل السنة والجماعة، فأدخل في أهل السنة والجماعة الفرق الضالة كالأشاعرة والماتريدية)). (شرح العقيدة الواسطية، لصالح آل شيخ ۲۵/۱)

اور شرح العقيدة الطحاوية میں مصنف کی عبارت «بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة» کے تحت لکھتے ہیں:
«فإذن قوله: (أهل السنة والجماعة) يُدخِل فيهم المرجئة مرجئة الفقهاء، وهذا منه يدل على أن مدلول أهل السنة والجماعة يشمل أهل الحديث والأثر، ويشمل الماتريدية والأشاعرة وهذا باطل». (شرح العقيدة الطحاوية، ص٨)

شیخ عثیمین نے لکھاہے کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ ید کا مطلب قوت وقدرت ہے وہ محرِّف ہیں کہ معنی مراد کو معطل کیا اور تحریف کر کے دوسرا معنی ثابت کیا، اور جو لوگ تفویض کر کے کہتے ہیں وہ نہ معنی حقیقی کو ثابت کرتے ہیں اور نہ ید محرفہ کو مانتے ہیں، وہ معطلہ ہیں۔ پھر لکھتے ہیں: «فعقيدة أهل السنة والجماعة بريئة من التحريف ومن التعطيل». (شرح العقيدة الواسطية، ص٩٢)

اور شیخ صالح آل شیخ لکھتے ہیں: «الماتريدية معطلة، والكلابية معطلة، والأشعرية معطلة». (شرح العقيدة الواسطية، لصالح آل شيخ ٣١٢/١)

اور شیخ عثیمین کے استاذ علامہ سعدی شرح العقیدۃ النونیہ میں لکھتے ہیں: «ومن أهل البدع من هو دون هؤلاء ككثير من القدرية وكالكلابية والأشعرية، فهؤلاء مبتدعة ضالون في الأصول التي خالفوا فيها الكتاب والسنة». (شرح القصيدة النونية ٢٩٦/٤)

حالانکہ شیخ عثیمین اور دوسرے سلفی حضرات الرحمن على العرش بذاته کے اپنے عقیدے کو بچانے کے لیے تاویلات کرتے ہیں۔ ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾. (الحديد: ٤) میں معیت سے معیت علمیہ لیتے ہیں، اور ﴿ وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ ﴾. (الأنعام: ٣) میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی الوہیت اور قدرت آسمانوں اور زمینوں میں ہے۔ یہ حضرات دوسروں کی تاویل کو تحریف کہتے ہیں اور اپنی تاویل کو تصریح اور حرف آخر سمجھتے ہیں۔ فوا أسفا على هذا.

اور محمود دشتی نے "اِثبات الحد للہ" میں صفحہ ۱۹۶ پر کسی صاحب کا یہ شعر نقل کیا ہے:

الأشعرِيَّةُ ضُلَال زنادقة ۞ إخوان مَن عَبَدَ العُزّٰى مع اللاتِ

اشاعرہ زندیق اور گمراہ ہیں۔ عزی اور لات کی عبادت کرنے والوں کے بھائی ہیں۔

مفتی عبد الواحد صاحب نے صفات متشابہات اور سلفی عقائد میں علامہ ابن تیمیہ کے متعدد اقوال اشاعرہ کی تردید اور ان کو گمراہ کہنے میں ذکر کئے ہیں۔

اب ہم چند اشعری وماتریدی علمائے کرام کے نام ذکر کرتے ہیں، کیا سلفی حضرات کے نزدیک یہ علماء بھی گمراہ تھے؟؟؟!!!

بعض اکابر اشعری وماتریدی علماء کی مختصر فہرست:

- ابن حبان (م:٣٥٤) صاحب الصحيح وكتاب الثقات.
- الدارقطني (م:٣٥٤) صاحب كتاب العلل الواردة في الأحاديث النبوية، وصاحب السنن.
- أبو القاسم الطبراني (م:٣٦٠) صاحب المعجم الكبير والأوسط والصغير.
- أبو الليث السمرقندي (م:٣٧٣) صاحب تفسير بحر العلوم.
- الحاكم النيسابوري (م:٤٠٥) صاحب المستدرك على الصحيحين.
- أبو نعيم الأصبهاني (م:٤٣٠) صاحب حلية الأولياء.
- ابن بطال (م:٤٤٩) أحد شراح صحيح البخاري.
- أبو بكر البيهقي (م:٤٥٨) صاحب السنن الكبرى والصغرى، وشعب الإيمان وغيرها.
- الخطيب البغدادي (م:٤٦٣) صاحب تاريخ بغداد.
- أبو الحسن الماوردي (م:٤٥٠) صاحب تفسير النكت والعيون.
- أبو اليسر البزدوي (م:٤٩٣) صاحب كتاب أصول الدين.
- أبو حامد الغزالي (م:٥٠٥) صاحب إحياء علوم الدين.
- أبو المعين النسفي (م:٥٠٨) صاحب تبصرة الأدلة، وبحر الكلام.
- نجم الدين عمر النسفي (م:٥٠٨) صاحب متن العقائد النسفية، ومدارك التنـــزيل.
- محيي السنة البغوي (م:٥١٠) صاحب تفسير معالم التنـــزيل.
- القاضي عياض (م:٥٤٤) صاحب إكمال المعلم بفوائد مسلم.
- ابن عطية الأندلسي (م:٥٤٦) صاحب تفسير المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز.
- ابن عساكر (م:٥٧١) صاحب تاريخ مدينة دمشق.
- أبو القاسم السهيلي (م:٥٨١) صاحب الروض الأنف.
- علاء الدين الكاساني (م:٥٨٧) صاحب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.
- برهان الدين المرغيناني (م:٥٩٣) صاحب الهداية في شرح البداية
- ابن الجوزي (م:٥٩٧) صاحب تفسير زاد المسير في علم التفسير.
- فخر الدين الرازي (م:٦٠٦) صاحب تفسير مفاتيح الغيب.
- ابن الأثير (م:٦٣٠) صاحب الكامل في التاريخ، وأسد الغابة في معرفة الصحابة.
- ابن الصلاح (م:٦٤٣) صاحب معرفة أنواع علوم الحديث.
- زكي الدين المنذري (م:٦٥٦) صاحب الترغيب والترهيب، ومختصر صحيح مسلم.
- شمس الدين القرطبي (م:٦٧١) صاحب تفسير الجامع لأحكام القرآن.

- محيي الدين النووي (م:٦٧٦) شارح صحيح مسلم، و رياض الصالحين، والمجموع.
- ابن خلكان (م:٦٨١) صاحب وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.
- ناصر الدين البيضاوي (م:٦٨٥) صاحب تفسير أنوار التنـــزيل وأسرار التأويل.
- ابن دقيق العيد (م:٧٠٢) صاحب إحكام الأحكام.
- حافظ الدين النسفي (م:٧١٠) صاحب تفسير مدارك التنـــزيل وحقائق التأويل.
- جمال الدين المزي (م:٧٤٢) صاحب تهذيب الكمال.
- أبو حيان الأندلسي (م:٧٥٤) صاحب تفسير البحر المحيط.
- جمال الدين الزيلعي (م:٧٦٢) صاحب نصب الراية.
- صلاح الدين الصفدي (م:٧٦٤) صاحب الوافي بالوفيات.
- أبو محمد اليافعي (م:٧٦٨) صاحب مرآة الجنان وعبرة اليقظان.
- تاج الدين السبكي (م:٧٧١) صاحب طبقات الشافعية الكبرى.
- أبو الفداء ابن كثير (م:٧٧٤) صاحب تفسير القرآن العظيم.
- شمس الدين الكرماني (٧٨٦) صاحب الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري.
- ابن الملقن (م:٨٠٤) صاحب البدر المنير وصاحب التوضيح لشرح الجامع الصحيح.
- نور الدين الهيثمي (م:٨٠٧) صاحب كتاب مجمع الزوائد ومنبع الفوائد.
- ابن خلدون (م:٨٠٨) صاحب التاريخ.
- ابن حجر العسقلاني (م:٨٥٢) صاحب فتح الباري.
- بدر الدين العيني (م:٨٥٥) صاحب عمدة القاري شرح صحيح البخاري.
- الكمال بن الهمام (م:٨٦١) صاحب كتاب المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة.
- برهان الدين البقاعي (م:٨٨٥) صاحب تفسير نظم الدرر في تناسب الآيات والسور.
- جلال الدين المحلي (م:٨٦٤) صاحب تفسير الجلالين.
- شمس الدين السخاوي (م:٩٠٢)صاحب المقاصد الحسنة.
- الملا علي القاري (م:٩٠٢) صاحب مرقاة المفاتيح.
- جلال الدين السيوطي (م:٩١١) صاحب الإتقان في علوم القرآن، والدر المنثور.
- شهاب الدين القسطلاني (م:٩٢٣) صاحب إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري.
- زكريا الأنصاري (م:٩٢٦) صاحب أسنى المطالب في شرح روض الطالب.
- ابن كمال باشا (م:٩٤٠) صاحب طبقات الفقهاء.
- ابن نجيم (م:٩٧٠) صاحب الأشباه والنظائر.
- ابن حجر الهيتمي (م:٩٧٤) صاحب الفتاوى الحديثية.
- محمد عبد الرؤوف المناوي (م:١٠٣٠) صاحب فيض القدير.

- محمد بن عبد الباقي الزرقاني (م:١١٢٢) شارح الموطأ.
- شاه ولي الله الدهلوي (م:١١٧٦) صاحب حجة الله البالغة.
- مرتضى الزبيدي(م:١٢٠٥) صاحب تاج العروس وصاحب إتحاف السادة المتقين.
- ابن عابدين الشامي (م:١٢٥٢) صاحب رد المحتار.

ہم نے یہاں پر صرف چند اشعری وماتریدی علمائے کرام کے نام ذکر کئے ہیں، جن میں سے اکثر سیکڑوں کتابوں کے مصنف ہیں جن کے اقتباسات سے سلفی حضرات کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔

دین، ملت، شریعت، مذہب اور مسلک کی مختصر تشریح:

دین کی آسان تعریف یہ ہے: ما أنزله الله تعالى بواسطة الأنبياء عليهم السلام لنفع العباد. یہ دین کی تعریف ہے۔ کبھی باطل طریقے کو بھی دین کہا جاتا ہے۔﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ ۝﴾.(الكافرون)

دین کے متعدد معانی ہیں جن میں سے چھ پڑھ لیجئے:

۱- دین تابعداری کے معنی میں۔قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إني أريد منهم (أي: قريش) كلمةً واحدةً تدِين لهم بها العرب».(سنن الترمذي، رقم:٦١٥٦) میں قریش سے ایسا کلمہ چاہتا ہوں جس کی وجہ سے عرب ان کے تابع ہوں گے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الكيس من دان نفسَه وعمِل لما بعدَ الموت، والعاجزُ من أَتْبَعَ نفسَه هَواها وتمَنَّى على الله».(سنن الترمذي، رقم:٢٣٨٣) ہوشیار وہ ہے جو اپنے نفس کو اپنا تابع بنادے اور برزخی زندگی کے لیے عمل کرے اور عاجز وہ ہے جو اپنے آپ کو نفس کا غلام بنادے اور اللہ تعالی پر تمنائیں کرتا رہے۔

۲- حساب۔﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ ۝﴾.(الفاتحة) أي: يوم الحساب.

۳- جزا۔

۴- عمل۔ان دونوں کی مثال یہ حدیث شریف ہے: «كما تدين تدان».(مصنف عبد الرزاق، رقم:٢٠٢٦٢) أي: كما تعمل تُجازَى.

قال الشاعر:

فلما صَرَّح الشرُّ ۞ فأمسَى وهو عُريانُ

ولم يبقَ سِوَى العُدوا ۞ نِ دِنَّاهم كما دانو

(شرح ديوان الحماسة للتبريزي ٦/١)

جب شر صبح وشام برہنہ ہو کر آیا اور ظلم ہی رہ گیا تو ہم نے ویسے جزا دی جیسے انھوں نے عمل کیا۔

٥- قانون۔ ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِيْنِ اللهِ﴾. (النور:٢) أي: قانون الله.
زانی اور زانیہ پر اللہ تعالی کے قانون میں نرمی مت کرو۔
﴿إِنِّيْٓ أَخَافُ أَنْ يُّبَدِّلَ دِيْنَكُمْ﴾.(غافر:٢٦) أي: قانون الحكومة.
مجھے ڈر ہے کہ موسی علیہ السلام تمہارے قانون کو بدل ڈالیں گے۔
٦- بندوں کی کامیابی کے لیے نازل شدہ شریعت۔ ﴿إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾.(آل عمران:١٩)
دین کو ملت بھی کہتے ہیں؛ کیونکہ یہ لکھا جاتا ہے۔ یہ املال سے ہے جس کے معنی لکھوانے کے ہیں ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾. (البقرة: ٢٨٢) میں یملل اِملال سے ہے جس کے معنی لکھوانے کے ہیں۔
دین کو شریعت اس لیے کہتے ہیں کہ شریعت کے معنی راستہ ہے اور یہ اللہ تعالی تک پہنچنے کا راستہ ہے اور اس کو دین بھی کہتے ہیں۔ دین کا مطلب تابعداری ہے اور دین کی تابعداری کی جاتی ہے۔
اور مذہب کے معنی راستہ ہے، جبکہ عام طور پر مذہب ائمہ کرام کے راستے اور طریقے کو کہتے ہیں۔
اور ایک مذہب کے ماننے والوں کے درمیان جو راہ ایک جماعت اپنا لیتی ہے اسے مسلک کہا جاتا ہے۔

فقہ کی تعریف:

فقہ کے لغوی معنی فہم و فراست کے ہیں۔
فقہ کی اصطلاحی تعریف: «العلم بالأحكام الشَّرْعِيَّة العَمَلِيَّة، المكتسَبة من الأدلة التفصيليَّة لتلك الأحكام».
بعض علماء نے فقہ کی تعریف میں عمل کو بھی داخل کیا ہے؛ اس لیے کہ وہ عالم جو اپنے علم پر عمل نہ کرے فقیہ نہیں ہو سکتا۔ «الفقه في الاصطلاح: هو علم المشروع وإتقانه بمعرفة النصوص بمعانيها والعمل بها».
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: «الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها». (الكليات لأبي البقاء، ص٦٩٠، ط: مؤسسة الرسالة)
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فقہ کی تعریف میں عمل کو ذکر نہیں کیا؛ اس لیے کہ جو شخص اپنے علم پر عمل نہ کرے وہ عالم کہلانے کا مستحق نہیں؛ چنانچہ اللہ تعالی نے حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں آزمائش کے لیے بھیجے گئے فرشتوں سے جادو کے انجام بد سے واقف جادو سیکھنے والوں کے بارے میں فرمایا کہ کاش وہ جادو کے انجام بد کو جانتے۔ ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوْا لَمَنِ اشْتَرٰىهُ مَا لَهٗ فِي الْاٰخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ۣ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهٖٓ اَنْفُسَهُمْ ۭ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ ١٠٢﴾. (البقرة)

یعنی علم رکھتے ہیں؛ لیکن علم پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ فرمایا۔

فقیہ کی تعریف:

عرف میں فقیہ اصول شریعت اور احکام شریعت کے عالم کو کہتے ہیں۔

اکمل الدین بابرتی نے فقیہ کی یہ تعریف کی ہے: فقیہ وہ ہے کہ فقہ جس کی طبیعت بن چکا ہو: «إذا صار الفقه سجيَّة له». (شرح العقيدةالطحاوية للبابرتي، ص۲٤)

علامہ بابرتی نے لکھا ہے کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ وصاحبین کو فقہائے ملت اس لیے کہا کہ یہ حضرات علم وعمل کے لحاظ سے نمایاں شان کے حامل تھے اور امام طحاوی رحمہ اللہ ان کی اتباع کرنے والے ہیں۔ ان کے علم کا حال یہ ہے کہ پوری دنیا اس سے مستفید ہو رہی ہے، اور عمل کا حال یہ ہے کہ علی بن یزید صدائی کہتے ہیں: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ رمضان کے مہینے میں ساٹھ قرآن ختم کرتے تھے ایک ختم دن اور ایک ختم رات میں۔

ان حضرات کی تخصیص کا یہ مطلب نہیں کہ ملت اسلامیہ میں کوئی اور فقیہ نہیں، مراد تمام اہل السنۃ والجماعۃ ہیں۔

عقائد اہل السنۃ والجماعۃ کے بیان میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کی تخصیص کی وجہ:

اشکال: جب مذاہب اربعہ کے حاملین اہل السنۃ والجماعۃ ہیں اور امام طحاویؒ نے اہل السنۃ والجماعۃ کے موافق اصول الدین بیان کئے ہیں تو پھر امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف وامام محمد رحمہم اللہ کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

جواب: سعید فودہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ چونکہ امام ابو حنیفہ کا عقائد حقہ کے اثبات میں خاص طریقہ اور انداز ہے؛ اس لیے یہ تخصیص کی گئی۔ (الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية ۲۸/۱)

دوسرا جواب: بندہ عاجز کہتا ہے: یہ ہو سکتا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ چونکہ علم کلام اور فرقِ باطلہ کی تردید کے بانی مبانی تھے؛ اس لیے ان کی تخصیص کی گئی اور امام طحاوی نے یہ فرمایا: «على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة...» مذہب کے معنی اصول الدین ہے۔

یعنی اسلوب کے لحاظ سے یہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے عقائد ہیں اور معنی کے لحاظ سے بلا استثناء تمام اہل سنت وجماعت کے عقائد ہیں۔

امام اشعری (م: ۳۲۴ھ) اور امام ماتریدی (م: ۳۳۳ھ) امام طحاوی (م: ۳۲۱ھ) کے معاصر تھے، ان کا

مسلک اس وقت مشہور بھی نہیں تھا، اور امام طحاوی کا مرتبہ بھی ان سے اونچا ہے؛ اس لیے امام اشعري اور امام ماتریدي کا نام نہیں لیا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی پوری عمر اہل باطل کے ساتھ مناظرات میں گزری۔ ۲۲ رمرتبہ فِرقِ باطلہ کے ساتھ مناظرہ کے لیے تشریف لے گئے۔ امام ابو حنیفہ سے اہل باطل کی مخالفت میں اور عقائد اہل سنت کے اثبات میں مختلف رسالے منقول ہیں۔ شیخ ابو زہرہ لکھتے ہیں: اگر چہ ان تصنیفات کی اسانید میں کلام ہے؛ لیکن اتنی بات پکی ہے کہ ان رسائل کی معلومات امام ابو حنیفہ ہی سے مروی ہیں۔ شیخ ابو زہرہ تحریر فرماتے ہیں: «وقد أثرت عن أبي حنيفة رسائل صغيرة في هذا العلم ثبتت صحة مجموعة المعلومات التي اشتملت عليها من حيث نسبتها إليه وإن كان التصنيف والتأليف موضع كلامه، ومن هذه الرسائل: الفقه الأكبر، والفقه الأبسط، ورسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتّي، ووصيته لتلميذه يوسف بن خالد». (تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ص١٦٩)

علامہ زبیدی اتحاف السادۃ المتقین میں لکھتے ہیں: «فإنه (أي: أبو حنيفة) رضي الله عنه وصاحباه أول من تكلم في أصول الدين وأتقنها بقواطع البراهين على رأس المئة الأولى، ففي التبصرة البغدادية: أول متكلمي أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة، أَلّف فيه الفقه الأكبر والرسالة في نصرة أهل السنة، وقد ناظر فرقة الخوارج والشيعة والقدرية والدهرية، وكانت دعاتهم بالبصرة فسافر إليها نيفا وعشرين مرةً وفضهم بالأدلة الباهرة، وبلغ في الكلام إلى أنه كان المشار إليه بين الأنام، وأقتى به تلامذته الأعلام...، وقد علم مما تقدم أن هذه الكتب من تأليف الإمام نفسه، والصحيح أن هذه المسائل المذكورة في هذه الكتب من أمالي الإمام التي أملاها على أصحابه كحماد وأبي يوسف وأبي مطيع الحكم ابن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي، فمنهم الذين قاموا بجمعها وتلقاها عنهم جماعة من الأئمة... إلى أن وصلت بالإسناد الصحيح إلى الإمام أبي منصور الماتريدي، فمن عزاهن إلى الإمام صح لكون تلك المسائل من إملائه، ومن عزاهن إلى أبي مطيع البلخي أو غيره ممن هو في طبقته أو ممن هو بعدهم صح لكونها من جمعه، ونظير ذلك المسند المنسوب للإمام الشافعي، فإنه من تخريج أبي عمر ومحمد بن جعفر ابن محمد بن مطر النيسابوري...». (إتحاف السادة المتقين ٢/١٤)

احناف کے عقائد میں امام ماتریدی کی طرف منسوب ہونے کی وجہ:

علم العقائد پر سب سے پہلی کتاب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی الفقہ الاکبر ہے۔ آپ نے فرق باطلہ سے بیسیوں مرتبہ مناظرے بھی کیے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور آپ کے شاگرد فرق باطلہ کا رد کرتے رہے؛ لیکن آپ نے فقہ کی تدوین کو اپنا خاص موضوع بنایا؛ اس لیے آپ امامِ فقہ سے مشہور ہوئے۔ تیسری صدی ہجری کی ابتداء میں آپ کے شاگردوں کے شاگرد امام ابو منصور ماتریدی نے عقیدے کو اپنا خاص موضوع بنایا اور

باضابطگی کے ساتھ اہل سنت وجماعت کے عقائد کو مدون کیا اور دلائل نقلیہ کے ساتھ دلائل عقلیہ کو بھی شامل کیا، جس کی وجہ سے آپ عقائد کے امام کی حیثیت سے مشہور ہوئے اوراحناف کو عقائد میں حنفی کے بجائے ماتریدی کہا جانے لگا۔

اسی طرح امام اشعری رحمہ اللہ نے بھی اسی دور میں جم کر فرق باطلہ کا رد کیا اور معتزلہ کے رد میں ۴۷ کتابیں لکھیں؛ «فهذا سبعة وأربعون كتابا ردّ بها الإمام الأشعري على المعتزلة». (من هم أهل السنة والجماعة، ص۱۴۳) جس کی وجہ سے امت نے آپ کو بھی عقائدِ اہل سنت وجماعت کا امام تسلیم کیا اور آپ کے متبعین کو عقائد میں اشعری کہا جانے لگا۔

اصول الدین:

اصول الدین مرکب اضافی ہے اور یہ ایک خاص علم کا نام ہے، جسے علم العقائد، علم الکلام، علم التوحید والصفات، الفقہ الاکبر اور علم النظر والاستدلال بھی کہا جاتا ہے۔(كشاف اصطلاحات الفنون ۳۱/۱)

علم اصول الدین کی مختصر تعریف یہ ہے: «العلم بالعقائد الدِّينية عن الأدلة اليقينية».

علامہ بابرتی نے علم عقائد کی تفصیلی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: «علم يبحث فيه عن أسماء الله وصفاته وأفعاله، وأحوال المخلوقين من الملائكة والأنبياء والأولياء والأئمة والمبدأ والمعاد على قانون الإسلام، لا على أصول الحكماء، تحصيلا لليقين في العقد الإيماني ورفعًا للشبهات». (شرح العقيدة الطحاوية، للبابرتي، ص۲٦)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مختصر حالات:

نام ونسب:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا نام ونسب ایک قول کے مطابق یوں ہے: نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان۔ آپ فارسی النسل تھے اور اصح قول یہ ہے کہ آپ غلام خاندان سے نہیں تھے۔ آپ کے پوتے اسماعیل بن حماد کا بیان ہے: «أنا إسماعيل بن حماد بن النعمان بن ثابت بن النعمان بن المرزبان، من أبناء فارس الأحرار، والله ما وقع علينا رق قط».(تاريخ بغداد ۳۲۷/۱۳. سير أعلام النبلاء ۳۹۵/٦)

بعض علماء نے دادا کا نام زوطی بن ماہ بتایا ہے، وجہ یہ ہے کہ قبل اسلام نعمان کا نام زوطی بروزن موسیٰ تھا اور مرزبان کا نام ماہ تھا جو فارس کے کسی علاقہ کے حاکم تھے، فارسی زبان میں مرزبان حاکم وامیر کو کہتے ہیں۔ عبد القادر القرشی نے آپ کا نسب حضرت آدم علیہ السلام تک ذکر فرمایا ہے۔(الجواهر المضية ۵۱/۱-۵۳)

حنیفہ کے معنیٰ ہیں: شریعت مستقیمہ پر چلنے والے اور اس کے مجتہد۔ یہ ثابت نہیں کہ ان کی کوئی بیٹی تھی، جس کا نام حنیفہ تھا۔

نعمان خون کو بھی کہتے، جیسے خون بدن کے لیے ضروری ہے اسی طرح امام ابو حنیفہ کا اجتہاد بھی شریعت کے لیے ضروری ہے۔ نعمان سرخ رنگ کی ایک خوشبو دار گھاس کو بھی کہتے ہیں، جس طرح عمدہ خوشبو ہر طرف پھیلتی ہے اور لوگ اس سے متمتع ہوتے ہیں اسی طرح حضرت امام صاحب کے علوم اور افادات دنیا بھر میں پھیلے اور لوگ اس سے مستفید ہوئے۔ یا نعمان نعمۃ سے فعلان کے وزن پر ہے اور بلا شبہ امام صاحب اللہ تعالیٰ کی مخلوق پر اس کی نعمت ہیں۔ (الخيرات الحسان، ص٤٤، بزيادة يسيرة)

امام ابو حنیفہ کے دو پوتے ہیں: عمر اور اسماعیل۔ عمر کہتے ہیں: «كان زوطي مملوكًا لبني تيم الله بن ثعلبة فأعتق». یعنی امام ابو حنیفہ بنی تیم کے معتق تھے۔ اسماعیل جو دوسرے پوتے ہیں وہ کہتے ہیں: «والله ما وقع علينا رق قط». واللہ ہمارا خاندان کبھی کسی کا غلام نہیں تھا۔ (أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص١٥)

دونوں میں تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ مولی الموالاۃ تھے، مولی عتاقہ نہیں تھے؛ لیکن ایک پوتے نے مولی الموالاۃ کو مولی العتاقہ سمجھ لیا۔ عقدِ موالاۃ یہ ہے کہ مولی اسفل مولی اعلی سے یہ کہہ دے کہ اگر میں کوئی جنایت کروں تو دیت اور تاوان آپ دیں گے، اور اگر میں مر گیا اور قریبی رشتہ دار نہ ہوں تو آپ میرے مال کے وارث ہوں گے، اور مولی اعلی اس کو قبول کرے۔

تاریخ پیدائش:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی تاریخ پیدائش کے بارے میں اختلاف ہے، اکثر نے ۸۰ کی روایت کو راجح قرار دیا ہے، اور مولانا محمد عاشق الٰہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "الخیرات الحسان" کے حاشیہ (ص۴۳-۴۴) میں متعدد وجوہِ ترجیح کی بنیاد پر ۷۰ کی روایت کو راجح قرار دیا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی صحابہ کرام کی رؤیت ثابت ہے اور روایت میں اختلاف ہے۔ ابو معشر عبد الکریم بن عبد الصمد طبری شافعی نے «جزء فيما رواه الإمام أبو حنيفة عن الصحابة» میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں نے سات صحابہ کرام سے ملاقات کی ہے: ۱- انس بن مالک، ۲- عبد اللہ بن جزء الزبیدی، ۳- جابر بن عبد اللہ، ۴- معقل بن یسار، ۵- واثلۃ بن الاسقع، ۶- عبد اللہ بن اُنیس، ۷- عائشۃ بنت عجرۃ رضی اللہ عنہم۔ پھر ابو معشر نے امام ابو حنیفہ کی سند سے حضرت انس سے تین احادیث، واثلہ سے دو احادیث، اور ابن جزء، جابر، عبد اللہ بن انیس اور عائشہ بن عجرد سے ایک ایک حدیث روایت کی ہے۔ اور یہ روایات امام ابو حنیفہ کی سند کے علاوہ دوسرے متعدد طرق سے کتب احادیث میں موجود ہیں۔

(تبييض الصحيفة ، ص۲۲-۲٤)

اس پر اتفاق ہے کہ امام ابو حنیفہ تابعی ہیں۔ خطیب بغدادی، دار قطنی روایت کے منکر ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام سے روایت نہیں کی ہے۔ اور علامہ سیوطی، ابن حجر ہیتمی اور عبد القادر قرشی رؤیت اور روایت دونوں کے قائل ہیں۔

امام صاحب کے مشہور اساتذہ:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مشہور اساتذہ میں امام شعبی، سلیمان بن مہران الاعمش، ابو اسحاق سبیعی، سلمہ بن کہیل، ابن شہاب زہری، قاسم بن عبد الرحمن، نافع مولی ابن عمر، حماد بن ابی سلیمان، عطاء بن ابی رباح اور قتادہ وغیرہ ہیں۔ حافظ ذہبی نے "سیر أعلام النبلاء" (۶/۳۹۰-۳۹۱) میں امام صاحب کے چالیس سے زائد کبار اساتذہ کے اسماء شمار کرائے ہیں۔ علامہ ابن حجر ہیتمی نے "الخیرات الحسان" (ص۵۶) میں امام ابو حفص کبیر سے نقل کیا ہے کہ آپ کے صرف ان اساتذہ کی تعداد جو تابعی ہیں چار ہزار ہے اور غیر تابعی اساتذہ بے شمار ہیں۔

امام صاحب کے تلامذہ:

آپ کے مشہور تلامذہ یہ ہیں: عبد اللہ بن مبارک جو کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ مجھے دو آدمیوں سے فائدہ نہیں پہنچاتے ایک سفیان دوسرے ابو حنیفہ تو میں بھی ایک عام آدمی ہوتا۔ عبد اللہ بن مبارک امام ابو حنیفہ کے قول پر فتوی دیتے تھے۔ یحییٰ بن معین، یحییٰ بن سعید القطان، ابو عاصم النبیل جو امام بخاری کے راویوں میں سے ہیں، یزید بن ہارون، وکیع بن جراح، مکی بن ابراہیم جن سے بخاری میں گیارہ ثلاثیات مروی ہیں، اسی طرح یحییٰ بن زکریا، عبد الرزاق مصنّف کے مصنِّف یہ سب بڑے بڑے حضرات امام ابو حنیفہ کے تلامذہ ہیں۔

عبد القادر القرشی فرماتے ہیں کہ آپ کے تلامذہ کی تعداد تقریباً چار ہزار ہے۔(الجواهر المضية ۱/۵۵)
ابن حجر ہیتمی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ آپ کے تلامذہ کی تعداد کو ضبط کرنا ممکن نہیں، اسی لیے بعض ائمہ نے فرمایا ہے کہ جتنے آپ کے تلامذہ تھے اتنے ائمہ متبوعین میں کسی کے نہیں تھے۔ بعض متاخرین محدثین نے نام و نسب کے ضبط کے ساتھ آپ کے آٹھ سو تلامذہ کا ذکر کیا ہے۔(الخيرات الحسان، ص۶۰)

امام صاحب کی تصانیف:

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اگرچہ بذات خود تصنیف و تالیف میں مشغول نہیں ہوئے، لیکن آپ کے تلامذہ اور بعد کے حضرات نے آپ کی مرویات کو کتابی شکل میں جمع فرمایا ہے، اور اس طرح سے آپ کی

طرف متعدد کتابیں منسوب ہیں:

"الفقہ الاکبر" روایۃ حماد بن أبي حنیفۃ عن أبیہ، "الفقہ الأبسط" روایۃ أبي مطیع عن أبي حنیفۃ، "رسالۃ أبي حنیفۃ إلی عثمان بن مسلم البتي" روایۃ أبي یوسف عن أبي حنیفۃ، "العالم والمتعلم" روایۃ أبي مقاتل عن أبي حنیفۃ، "کتاب الآثار" بروایۃ یوسف عن أبیہ یعقوب عن أبي حنیفۃ، اور "کتاب الآثار" بروایۃ محمد بن الحسن الشیباني، جس کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے چالیس ہزار احادیث سے منتخب فرمایا۔(مقدمة كتاب الآثار ١/١)

کتاب الآثار کی لوگوں نے بڑی خدمت کی ہے، اس کے رجال پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالی نے «الإيثار بمعرفة رواة الآثار» نامی کتاب لکھی۔ حافظ نے ایک دوسری کتاب «تعجيل المنفعة» کے نام سے بھی لکھی ہے جس میں ائمہ اربعہ کی کتب کے رواۃ کی تحقیق ہے۔

مذکورہ کتب کے علاوہ متعدد محدثین نے امام ابو حنیفہ کی مسانید کو جمع کیا ہے، شیخ عبد الحفیظ مکی نے مقدمہ "مسند الامام الاعظم" میں ۲۸ مسانید کا تذکرہ کیا ہے، جس میں سے ۱۵ مسانید کو علامہ ابو المؤید محمد بن محمود الخوارزمی (م:٦٦٥ھ) نے ابواب فقہیہ کی ترتیب پر "جامع المسانید" کے نام سے جمع کیا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی کی توثیق ائمہ جرح وتعدیل کے اقوال کی روشنی میں:

امام مالک سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں سوال ہوا، انھوں نے کہا: «لو جاء إلى أساطينكم هذه، يعني السَّوارِيَ، فقايسكم على أنها خشب لظننتم أنها خشب». (الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء لابن عبد البر، ص٢٦٩، ط: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب)

امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا: «من لم ينظر في كتب أبي حنيفة لم يتبحر في الفقه».(أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص٨٧)

اور قاضی ابو عبد اللہ الصَّیْمَرِی نے أخبار أبي حنیفۃ وأصحابہ میں اپنی سند سے امام مالک رحمہ اللہ کا قول ان الفاظ میں نقل کیا ہے: «هذا أبو حنيفة العراقي، لو قال: «هذه الأسطوانة من ذهب» لخرجت كما قال». (ص٨٢)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی کے بارے میں یحییٰ بن سعید قطان کہتے ہیں: «والله جالسنا أبا حنيفة وسمعنا منه وكنت والله إذا نظرتُ إليه عرفتُ أنه يتقي الله عز وجل». (تاريخ بغداد ٣٥٢/١٣)

شبابہ بن سَوّار کہتے ہیں: «كان شعبة حسن الرأي في أبي حنيفة». (جامع بيان العلم وفضله ١٠٨٢/٢، باب ما جاء في ذم القول في دين الله تعالى)

ابن عبد البر نے الانتقاء میں لکھا ہے: «وعن ابن المبارك روايات كثيرة في فضائل أبي حنيفة».(الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء لابن عبد البر، ص٢٠٧، ط: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب)

حضرت عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں: «ليس أحد أحقَّ أن يُقتدَى به من أبي حنيفة؛ لأنه كان إمامًا تقيًّا ورعًا عالِمًا فقيهًا كشف العلم كشفًا لم يكشفْه أحدٌ ببصر وفهم وفطنة وتقى». (الخيرات الحسان، ص٧٥. أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص٨٧)

ایک دوسرے موقع پر عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں: «كان أحفظ لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، كنّا نختلف إلى مشايخ الحجاز والعراق فلم يكن مجلس أعظم بركةً ولا أكثر نفعًا من مجلس الإمام». (مناقب أبي حنيفة للكردي ١/١٠٣)

یحییٰ بن معین کہتے ہیں: «كان ثقةً صدوقًا في الفقه والحديث مأمونًا على دين الله».(الخيرات الحسان، ص٨٠)

عمدۃ القاری (۶/ ۱۲) میں یحییٰ بن معین کا قول ان الفاظ میں مذکور ہے: «ثقة مأمون ما سمعت أحدًا ضعَّفه».

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے: «إنّه مِن أهل الورع والزهد وإيثار الآخرة بمحل لا يدركه أحدٌ». (الخيرات الحسان، ص٧٧)

علی بن مدینی کہتے ہیں: «روى عنه الثوري وابن المبارك و حماد بن زيد وهشام ووكيع وعباد بن العوام وجعفر بن عون، وهو ثقة لا بأس به». (الخيرات الحسان، ص١٥٨. جامع بيان العلم وفضله ١٠٨٢/٢، باب ما جاء في ذم القول في دين الله تعالى)

یزید بن ہارون جو یحییٰ بن معین اور علی بن مدینی وغیرہ کے استاذ ہیں، ان کے تلامذہ کا شمار نہیں، ایک وقت میں ستر ہزار ہوتے تھے۔ آپ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی کے بارے میں فرماتے ہیں: «كتبتُ عن ألف شيخ حملت عنهم العلم، فما رأيتُ والله فيهم أشد ورعًا من أبي حنيفة ولا أحفظ لِلسانه». (مناقب أبي حنيفة للكردي، ص١٩٥)

علامہ ابن عبد البر رحمہ اللہ تعالی نے « الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء» میں تقریباً ستر حفاظ حدیث، ائمہ جرح وتعدیل، فقہاء، صلحاء اور اپنے زمانے کے ممتاز ترین مشائخ کے نام گنوائے ہیں جنھوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی کی توثیق وتعریف کی ہے اور آپ کی امامت کی شہادت دی ہے، ان میں سے اکثر نے امام صاحب کو قریب سے دیکھا ہے اور آپ سے استفادہ بھی کیا ہے۔

یہاں پر تطویل کے خوف سے ان حفاظ حدیث اور ائمہ جرح وتعدیل کے اقوال نقل کرنے کے بجائے شیخ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ تعالی کی وہ عبارت زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے جو انھوں نے اس کتاب کی تعلیق میں (ص۲۳۰-۲۳۱) پر تحریر فرمائی ہے۔ آپ فرماتے ہیں: «بلغ عدد الذين أثنوا على أبي حنيفة هنا(٧٠) شيخًا عالماً، وهم قد لقوه وخالطوه وأخذوا عنه... وهؤلاء الأئمة الثقات العدول

أثنوا بما شاهدوا ووصفوا ما علموا وليس العِيانُ كالخبر... وأكثرُ ما حَدَّد به العلماء التواتر عددًا: سبعون، فقد بلغ الثناء على الإمام أبي حنيفة حد التواتر، ولكن ممن؟ من خيار سلف هذه الأمة وعلمائها المشهود لهم بالدين والعلم والورع .

وهؤلاء (السبعون) عالِمًا مثنيًا، فيهم المحدثون الحفاظ الأعلام شيوخ أئمة السنة: شيوخ الإمام أحمد والبخاري ومسلم... وشيوخ شيوخهم رضي الله عنهم، الأتقياء الأذكياء النُقّاد، وفيهم الفقهاءُ الفَطِنون البُصَراء الصُّلَحاء، وفيهم كبار العُبّاد والعُقَلاء الأُمناء على دين الله تعالى... وهؤلاء كلهم قد أطبقوا على الثناء على أبي حنيفة، في دينه وصلاحه وتعبده، وورعه، وعلمه، وفقهه، وتثبُّتِه، وثقتِه، وإمامته، وعقله، ونباهته، وهَدْيه، وسَمْته، وكَرَمه...». انتهى.

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ انتہائی خوبصورت، عبادت گزار، شب بیدار، اور تلاوتِ قرآن کریم کے عاشق تھے۔ ریشم کے کپڑوں کی تجارت کو ذریعہ معاش بنایا تھا۔ امراء اور سلاطین کے عطیات کو قبول کرنے سے اجتناب فرماتے تھے۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے آپ کو اس حدیث مرفوع: «لو كان الدين عند الثريا، لذهب به رجل من فارس».(صحيح مسلم، رقم:٢٥٤٦) کا مصداق قرار دیا ہے۔ (اگر دین ثریا ستارہ کے پاس ہو تو فارس کا ایک آدمی اس کو لے جاکر پھیلائے گا۔

امام ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ (١/١٢٦) میں عبد الکریم سمعان نے الأنساب (٣/٩٧) میں آپ کو "الإمام الأعظم" کے لقب سے ملقب کیا ہے۔

امام ابو حنیفہ ذکاوت وذہانت میں یکتا تھے۔ اگر ان کی ذہانت کے واقعات کو یہاں نقل کیا جائے تو ہم اپنے موضوع سے نکل جائیں گے۔

أخبار أبي حنيفة وأصحابه میں مذکور ہے کہ ایک رکعت میں قرآن کریم ختم کرنے والے چار حضرات تھے: حضرت عثمان، وتمیم داری رضی اللہ عنہما، سعید بن جبیر اور امام ابو حنیفہ رحمہا اللہ تعالی۔

ذہبی نے سیر أعلام النبلاء (٣/٣٨٧) میں لکھا ہے: «إنه رأى أنس بن مالك لما قدم عليهم الكوفة».

محمد بن ابراہیم نے الروض الباسم میں لکھا ہے: «قد توفّي أنس بن مالك سنة ثلاث وتسعين من الهجرة، والظّاهر أنّ أبا حنيفة ما رآه وهو في المهد، بل رآه بعد التّمييز». (الروض الباسم ٣١٢/١)

پھر مناقب ابی حنیفہ میں لکھا ہے کہ ایک روایت یہ ہے کہ قضا قبول نہ کرنے کی وجہ سے پٹائی سے آپ کی وفات ہوئی اور بعض کہتے ہیں کہ آپ کو زہر پلایا گیا اور وفات پاگئے۔ «والروايات الظاهرة المشهورة عن الأئمة الثقات والحفاظ الأثبات أنه ضُرِب على القضاء وما قبل حتى توفي. ثم اختلفوا بعد ذلك

فمنهم من يقول: مات من الضرب وبعضهم قالوا سقي السم». (مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة للإمام الموفق بن أحمد المكي ۱۷۹/۲، ط: كوئته، باكستان)

کیا امام ابو حنیفہ اور احناف مرجئہ ہیں؟:

شیخ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ (م:۵۶۱ھ) کی "غنیۃ الطالبین" کے بعض نسخوں میں حنفیہ کو مرجئہ لکھا ہے۔ مرجئہ کی ۱۲ مختلف جماعتوں کے اجمالی ذکر میں حنفیہ کو بھی مرجئہ میں سے شمار کیا گیا ہے، پھر حنفیہ کے تفصیلی ذکر میں یہ عبارت لکھی ہے: «وأما الحنفية فهم أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت، زعموا أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله ورسوله وبما جاء من عنده جملة على ما ذكره البَرَهُوتي[1] في كتاب الشجرة».(غنية الطالبين، ص۲۳۰، مع ترجمة الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي، ط: امند، لاهور. وص ۱۰۷، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، وفيه: «وأما الحنفية فهم بعض أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت...»)

یعنی احناف صرف معرفت کو ایمان سمجھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے فرمودات کے اقرار کو ایمان کے لیے کافی سمجھتے ہیں۔

علمائے کرام نے اس عبارت کے متعدد جوابات دیے ہیں:

۱- شیخ عبد الحق محدث دہلوی نے "غنیہ" کے ترجمہ کی ابتدا میں لکھا ہے کہ "غنیہ" شیخ عبد القادر کی تالیف نہیں، اگرچہ اس کی نسبت ان کی طرف مشہور ہے۔(الرفع والتكميل، ص۳۸۰) لیکن شیخ عبد الحق کے ترجمہ کی ابتدا میں ہمیں یہ الفاظ نہیں ملے۔ واللہ اعلم۔

لیکن علامہ ابن تیمیہ نے فتاویٰ (۲۲۲/۳) میں، علامہ ذہبی نے کتب العرش (۴۷۰/۲) اور کتاب العلو (ص۲۶۵) میں، حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۲۵۲/۱۲) میں اور ان کے علاوہ بہت سارے اہل تحقیق نے "غنیہ" کو شیخ جیلانی کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور "غنیہ" کو ان کی تصنیف قرار دیا ہے۔

۲- دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ شیخ جیلانی نے برہوتی کی کتاب الشجرہ سے یہ بات نقل کی ہے، خود وہ احناف کو مرجئہ نہیں سمجھتے؛ لیکن اس جواب میں یہ اشکال ہے کہ اس عبارت کی تردید نہ کرنے سے اس کے ساتھ موافقت مترشح ہوتی ہے اور شیخ نے اس کی تردید نہیں کی۔

۳- تیسرا جواب یہ ہے کہ مرجئہ کی دو قسمیں ہیں، مرجئہ سنت جو اعمال کو ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں سمجھتے، اور مرجئہ بدعت جو اعمال قبیحہ اور گناہوں کو مضر نہیں سمجھتے ہیں۔ شیخ جیلانی رحمہ اللہ احناف کو مرجئہ سنت میں شامل سمجھتے ہیں۔ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں مسعر بن کدام کے ترجمہ میں لکھا ہے

---

(۱) بَرَهُوت بفتح الباء والراء وضم الهاء، ويقال أيضًا: بُرْهُوت بضم الباء والهاء مع سكون الراء: بئر بحضرموت، أو بئر أو بلد باليمن. أما «برهوقي» فلم أجد عنها شيئا. كذا في تعليق الرفع والتكميل للشيخ عبد الفتاح أبو غدة. ص۳۷۵.

کہ یہ بڑے بڑے علماء کا مسلک ہے، اس مسلک کے قائل پر تنقید اور حملہ نہیں کرنا چاہئے۔ حافظ ذہبی لکھتے ہیں : «قلت: الإرجاء مذهب لعدة من جلة العلماء، لا ينبغي التحامل على قائله».(میزان الاعتدال ٤/٩٩)

لیکن یہ جواب سمجھ میں نہیں آتا، اس لئے کہ شیخ رحمہ اللہ نے فرقہ باطلہ کے ذیل میں اصحاب ابی حنیفہ کو تحریر فرمایا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ وہ صرف اقرار اور معرفت کو مومن کے لیے کافی سمجھتے ہیں یہ نہیں لکھا کہ احناف اعمال کو ایمان کا جزو نہیں سمجھتے۔

۴- چوتھا جواب یہ ہے کہ شیخ جیلانی رحمہ اللہ سے احناف کو مرجئہ سمجھنے میں مسامحہ اور سہو ہوا، اور انسان جتنا بھی بڑا ولی ہو اس سے خطا ہو سکتی ہے، چونکہ احناف کے متقدمین اور متاخرین کی کتابیں اعمال کو ضروری ہونے سے بھری پڑی ہیں پھر وہ مرجئۃ البدعہ کیسے بن گئے ؟!

علامہ عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے "الرفع والتکمیل" (ص ۳۷۴-۳۸۸) میں، اور مولانا شیخ محمد یونس جونپوری رحمہ اللہ نے "الیواقیت الغالیہ" (۱/ ۱۷۲-۱۷۷) میں اس عبارت پر مفصل بحث کی ہے۔ مولانا یونس جونپوری رحمہ اللہ نے علمائے کرام کے ۶ جوابات نقل فرمائے ہیں۔ اور مولانا عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اولاً شیخ جیلانی کی طرف اس عبارت کی نسبت پر شبہہ ظاہر کیا ہے کہ شیخ نے خود اسی غنیہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کو متعدد جگہ امام کے لقب کے ساتھ ملقب فرمایا ہے، تو پھر وہ کیسے امام صاحب کے اصحاب کو فرقِ باطلہ میں شمار کر سکتے ہیں ؟! اس کے بعد علامہ لکھنوی نے ۱۰ جوابات لکھے ہیں اور ہر جواب پر اشکال بھی کیا ہے۔

علامہ لکھنوی نے پانچواں جواب یہ لکھا ہے کہ علامہ عبد الغنی نابلسی نے «الرد المتين على منتقص العارف محي الدين» میں، اور عبد الحکیم بن شمس الدین سیالکوٹی نے "غنیہ" کے ترجمہ میں اس عبارت کو الحاقی کہا ہے۔ اور علماء کے کلام میں کسی جملے یا کلام کا ادراج بعید نہیں ہے، بلکہ متقدمین و متاخرین کے کلام میں ایسا ہوا ہے ؛ علامہ عبد الوہاب شعرانی نے "الیواقیت والجواہر" میں لکھا ہے کہ امام احمد بن حنبل، مجد الدین فیروز آبادی، امام غزالی، اور محی الدین ابن عربی کی طرف بعض غلط عقائد کی عبارتیں منسوب کی گئی ہیں، جن سے ان کا دامن پاک ہے۔ (الرفع والتکمیل، ص ۳۸۱ ۳۸۳)

پھر علامہ لکھنوی اور شیخ یونس جونپوری نے اس جواب پر یہ تحریر فرمایا ہے کہ محض اس احتمال سے کہ شاید یہ عبارت مکذوب و مدسوس ہو، کچھ نہیں ہوتا، تا آنکہ "غنیہ" کا کوئی صحیح نسخہ نہ مل جائے جس میں یہ عبارت نہ ہو۔ انتہی۔

الحمد للہ ہمیں "غنیہ" کے دو صحیح نسخے ایسے ملے جن میں "حنفیہ" کی جگہ "غسانیہ" لکھا ہوا ہے:

ایک نسخہ عصام فارس الحرستانی کی تحقیق کے ساتھ دار الجیل بیروت سے چھپا ہوا ہے، جس میں موصوف نے کتاب کی تصحیح کا اہتمام کیا ہے؛ چنانچہ شیخ عصام کتاب پر اپنے تحقیقی کام کے سلسلے میں لکھتے ہیں: «علمنا في هذا الكتاب: ضبط النص، وذلك بمراجعته على مخطوطة متقنة من خزانة مخطوطات الأستاذ زهير الشاويش حفظه الله، صاحب المكتب الإسلامي...». (ص۳)

اور دوسرا نسخہ ابو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عویضہ کے حواشی کے ساتھ دار الکتب العلمیہ بیروت سے چھپا ہوا ہے۔

ان دونوں نسخوں میں مرجئہ کے بارہ فرقوں کے اجمالی ذکر میں "حنفیہ" کی جگہ "غسانیہ" لکھا ہوا ہے۔ اور مذکورہ عبارت کی جگہ یہ عبارت ہے: «وأما الغسانية، فهم أصحاب غسان الكوفي، زعم أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله ورسوله، وبما جاء من عنده جملة على ما ذكره البُرْهُوتي في كتاب الشجرة». (الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل ۲۳۳/۱، ط: دار الجيل، بيروت. و ۱۸٦/۱، ط: دار الكتب العلمية، بيرت)

اور شہرستانی (م:۵۴۸ھ) جو شیخ جیلانی (م:۵٦۱ھ) کے معاصر ہیں، اور ابو المظفر الاسفرائینی (م:۴۷۱ھ) جو تقریباً شیخ جیلانی سے ایک صدی پہلے کے ہیں، ان حضرات نے فرقہ غسانیہ کے تعارف میں بعینہ یہی بات لکھی ہے: «الغسانية: أصحاب غسان الكوفي. زعم أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله، والإقرار بما أنزل الله، وبما جاء به الرسول في الجملة دون التفصيل». (الملل والنحل ۱۴۱/۱، ط: مؤسسة الحلبي، القاهرة. ومثله في التبصير في الدين للإسفرائيني، ص۹۸. والاعتصام للشاطبي ۳٦۵/۳، ط: دار ابن الجوزي، السعودية.)

علامہ ابن حجر ہیتمی فتاوی الحدیثیہ میں لکھتے ہیں: «وإياك أن تغتر أيضًا بما وقع في «الغنية» لإمام العارفين وقطب الإسلام والمسلمين الأستاذ عبد القادر الجيلاني، فإنه دسه عليه فيها من سينتقم الله منه، وإلا فهو بريء من ذلك». (الفتاوى الحديثية، ص۱۴۵)

سابقہ محققہ نسخہ سے پتا چلا کہ یہ عبارت محرف ہے «وأما الغسانية، فهم أصحاب غسان الكوفي» کو کسی دشمن احناف نے «وأما الحنفية، فهم أصحاب أبي حنيفة» سے بدل دیا۔ اور غسانیہ والی عبارت الملل والنحل کے ساتھ موافق ہے۔ جبکہ بعض محرفین نے احناف پر کچھ شفقت فرمائی، اور «فهم بعض أصحاب أبي حنيفة» لکھا ہے۔

اور اگر بالفرض ان نسخوں کو صحیح مان لیا جائے جن میں "غسانیہ" کی جگہ "حنفیہ" لکھا ہوا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ غسان کوفی بیان کرتا تھا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب بھی اس کے مذہب جیسا ہے، اور امام ابو حنیفہ کو بھی اپنی طرح مرجئہ میں سے شمار کرتا تھا، اور غنیہ کی مذکورہ عبارت «زعموا أن الإيمان هو

المعرفة والإقرار بالله ورسوله وبما جاء من عنده جملة» میں حنفیہ کی طرف جو عقیدہ منسوب کیا گیا ہے وہ غسانیہ کا عقیدہ ہے، حنفیہ کا عقیدہ نہیں، جیسا کہ ما قبل میں گزر چکا ہے؛ اس لیے مذکورہ عبارت میں حنفیہ سے بعض حنفیہ یعنی غسانیہ فرقہ کے لوگ مراد ہوں گے۔ جیسا کہ "غنیہ" کے دار احیاء التراث العربی سے چھپے ہوئے نسخے میں «وأما الحنفية: فهم بعض أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت...» لکھا ہوا ہے۔ (الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل، ص۹۱، ط: دار الألباب، دمشق)

علامہ لکھنوی نے الرفع والتکمیل میں لکھتے ہیں: «ومن العجب أن غسان كان يحكي عن أبي حنيفة مثل مذهبه، ويعده من المرجئة! ولعله كَذَب عليه». (ص۳۶۱)

علامہ لکھنوی دوسری جگہ لکھتے ہیں: «قال شارح المواقف: كان غسان المرجئي ينقل الإرجاءَ عن أبي حنيفة ويَعُدُّه من المرجئة. وهو افتراء عليه، قصَد به غسانُ ترويجَ مذهبه بنسبته إلى هذا الإمام الجليل». (ص۳۶٦)

علامہ لکھنوی مذکورہ بحث کے آخر میں لکھتے ہیں: «مفاد عبارة «الغنية» أن الحنفية الذين هم فرع من فروع المرجئة الضالة: أصحاب أبي حنيفة الذين يقولون إنّ الإيمان هو المعرفةُ والإقرارُ بالله ورسوله، وهذا لا ينطبق إلا على الغسانية، فيكون هو المراد من الحنفية، لما عرفت سابقًا أن غسان الكوفي كان يحكي مذهبه الخبيثَ عن أبي حنيفة، ويَعُدُّه كنفسه من المرجئة». (الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، ص۳۸۷)

قاضی القضاۃ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مختصر حالات:

نام ونسب:

ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم بن حبیب بن سعد بن حبتۃ الانصاری۔ آپ کے پر دادا حضرت سعد بن حبتہ انصاری غزوہ خندق میں شریک رہے، اور دادِ شجاعت دے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعائیں لیں۔

آپ کی پیدائش مشہور قول کے مطابق کوفہ میں ۱۱۳ھ میں ہوئی۔ اسی کو امام ذہبی، شیخ ابوزہرہ اور امام کردی وغیرہ نے اختیار کیا؛ لیکن ہمارے دوست اور رفیق مولانا محمود حسن بنگلہ دیشی نے ۹۳ کے قول کو اختیار کیا۔ انھوں نے امام ابو یوسف پر تخصص کا مقالہ «الإمام أبو يوسف محدِّثًا وفقيهًا» لکھا ہے۔ یہ مقالہ تین جلدوں میں چھپا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ علامہ کوثری نے «حسن التقاضي» میں اور ابو القاسم علی بن محمد السمنانی نے «روضة القضاة» میں اور دوسرے بعض اکابر نے اسی کو اختیار کیا۔ انھوں نے حافظ ابو عبد اللہ محمد

بن مخلد عطار سے نقل کیا کہ امام ابو یوسف نے ابو موسی انصاری سے فرمایا: «إن طال بالناس زمان رجعوا إلى فتى من أهل المدينة يعني مالكا» (کافی مدت کے بعد لوگ اہل مدینہ کے ایک جوان کی طرف رجوع کریں گے۔) اس سے پتا چلتا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ امام مالک کے ہم عمریا ان سے بڑے تھے۔ (الإمام أبو يوسف محدّثا وفقيهًا ۱۷/۱)

ابو یوسف ۱۸۲ھ میں ۶۹ سال کی عمر میں وفات پا گئے۔ آپ کے دو صاحبزادے علامہ یوسف اور شیخ ابراہیم مشہور ہیں۔

امام ابو یوسف امام ابو حنیفہ کے تلامذہ میں اعلی درجہ اور اونچا مقام رکھتے ہیں۔ آپ پہلے محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلی کے پاس پڑھتے رہے۔ امام ابو حنیفہ سے ملاقات کے بعد اُنہیں کے عاشق اور دلدادہ بن گئے، اور یہ فرمایا کہ میں ابو حنیفہ کے لیے اپنے والدین سے پہلے دعا کرتا ہوں؛ چونکہ امام ابو یوسف غریب گھرانے سے تعلق رکھتے تھے اس لیے امام ابو حنیفہ ان کی مالی مدد فرمایا کرتے تھے۔

امام ابو یوسف کے اساتذہ و تلامذہ:

امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ کے علاوہ ہشام بن عروہ، یحیی بن سعید انصاری، امام اعمش، یزید بن ابی زیاد، لیث بن سعد وغیرہم سے علم حاصل کیا۔

آپ سے علم حاصل کرنے والے مشائخ بہت ہیں؛ لیکن ان میں امام احمد بن حنبل اور امام محمد بن الحسن اور یحیی بن معین بہت نمایاں ہیں۔

امام احمد فرماتے ہیں: «أول ما طلبت الحديث ذهبت إلى أبي يوسف القاضي، ثم طلبنا بعد فكتبنا عن الناس». (تاريخ بغداد ۲۵۷/۱٤)

علامہ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں، امام سمعانی نے الانساب میں، اور حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں امام احمد کو امام ابو یوسف کا تلمیذ لکھا ہے۔

یحیی بن معین فرماتے ہیں: «كتبت عن أبي يوسف وأنا أحدث عنه». (تاريخ بغداد ۲٦۱/۱٤)

امام شافعی رحمہ اللہ بھی بالواسطہ امام ابو یوسف کے تلمیذ ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ اپنی مسند میں فرماتے ہیں: «أخبرنا محمد بن الحسن، أو غيره من أهل الصدق في الحديث، أو هما عن يعقوب بن إبراهيم، عن هشام بن عروة، عن أبيه». (مسند الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، باب الحجر، رقم:٥٥٦. وترتيب سنجر، رقم:١٤٨٢).

علامہ شوکانی نیل الأوطار میں لکھتے ہیں: «هذه القصة رواها الشافعي عن محمد بن الحسن عن أبي يوسف القاضي عن هشام بن عروة عن أبيه، وأخرجها أيضًا البيهقي». (نيل الأوطار ٢٦٠/٥)

امام ابو یوسف اصولِ فقہ کے مدوِّنِ اول ہیں:

تاریخ میں سب سے پہلے امام ابو یوسف قاضی القضاۃ کے لقب سے ملقب ہوئے اور سب سے پہلے اصول فقہ کے مدوِّن بھی امام ابو یوسف ہیں؛ چنانچہ خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد(۱۴/ ۲۴۸)علامہ سمعانی نے کتاب الانساب (۱۰/ ۳۰۷)میں، ابن خلکان نے وفیات الاعیان (۶/ ۳۸۲) میں رقمطراز ہیں: «وهو أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة وأملى المسائل ونشرها».

جن کتابوں میں امام شافعی رحمہ اللہ کو اصول فقہ کا مدوِّن اول قرار دیا گیا اس کے بارے میں ہمارے صدیق محترم مولانا محمود حسن بنگلہ دیشی نے لکھا ہے کہ امام شافعی نے اپنے لیے ان اصول کو مرتب کیا۔ (٢٦٩/١)

امام رازی نے مناقب الإمام الشافعي للرازي (ص٥٦) میں امام شافعی کو اصولِ فقہ کا پہلا موجد قرار دیا ہے۔ مولانا محمود حسن صدیق محترم نے لکھا ہے: «فليس من المناسب للرازي إلا أن يقول: إن الشافعي أول من صنف في الأصول لنفسه لا لغيره كما يوهم من قول الرازي. وأما أبو يوسف فله فضل التقدم في ترتيب هذا العلم، وله شرف الأولية».(الإمام أبو يوسف محدّثا وفقيها ٢٦٩/٣)

امام ابو یوسف کی توثیق:

امام الحدیث یحیی بن معین فرماتے ہیں: «ليس في أصحاب الرأي أكثر حديث ولا أثبت من أبي يوسف».(لسان الميزان ٥١٨/٨، بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة)

خطیب بغدادی نے یحیی بن معین سے نقل کیا ہے: «كان أبو يوسف ثقة». (تاريخ بغدد ٢٦١/١٤، ط: علمية)

ابن کامل جو بغداد میں موسی ہادی اور ہارون رشید کے قاضی تھے امام ابو یوسف کے بارے میں فرماتے ہیں: «لم يختلف يحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وعلي ابن المديني في ثقته في النقل». (تاريخ بغداد ٢٤٦/١٤، ط: علمية)

امام ذہبی نے یحیی بن معین سے نقل کیا: «أبو يوسف صاحب حديث وصاحب سنة». (تذكرة الحفاظ (٢١٤/١)

عبد اللہ بن احمد فرماتے ہیں: میں نے امام ابو یوسف کے بارے میں اپنے والد سے پوچھا تو انھوں نے امام ابو یوسف کے سچا فرمایا۔ (الجرح والتعديل ٢٠١/٩)

ہمارے ہم وطن مولانا ظہور احمد حسینی جو انگلینڈ میں مقیم ہیں اُنھوں نے امام ابو حنیفہ کے محدثانہ مقام پر ایک تحقیقی کتاب لکھی، اور ان کے تلامذہ کے محدثانہ مقام پر دوسری تحقیقی کتاب لکھی۔ ہم نے دوسری

کتابوں کے علاوہ ان دونوں کتابوں سے بھی خوشہ چینی کی ہے۔

امام محمد بن حسن شیبانی المولود ۱۳۲ھ، المتوفی ۱۸۹ھ کے مختصر حالات:

امام محمد کا خاندان شام کے الغوطہ میں حرستہ نامی جگہ میں مقیم تھا۔ ان کے والد شام سے عراق منتقل ہوئے۔ آپ کی پیدائش واسط میں ہوئی، پھر کوفہ منتقل ہوئے۔ کتاب الانساب اور طبقات کبری میں یہی لکھا ہے۔

امام محمد اکثر تدریس و تصنیف میں مشغول رہتے تھے۔ کچھ مدت رقہ شہر کے قاضی بھی رہے، پھر قضا کو چھوڑ کر بغداد منتقل ہوئے۔ خلیفہ ہارون الرشید آپ کے علم کے قدر دان تھے اور آپ کو سفر میں ساتھ رکھتے تھے۔ ۱۸۹ھ میں جب خلیفہ ایران کے مشہور شہر "رے" گئے تو اپنے ساتھ امام محمد اور لغت کے مشہور امام کسائی کو ساتھ لے گئے۔ اتفاقاً "رے" میں ایک ہی دن میں دونوں کا انتقال ہوا۔ ہارون رشید نے کہا: «دفت اليوم الفقه واللغة». (تاريخ بغداد ۱۷۸/۲، ط: العلمية)

آپ بچپن سے تحصیل علم میں مشغول ہوئے اور خطیب بغدادی نے لکھا ہے کہ امام محمد نے کہا کہ میرے والد نے ۳۰ ہزار درہم چھوڑے، میں نے ۱۵ ہزار نحو اور شعر کی تحصیل میں اور ۱۵ ہزار حدیث وفقہ پر خرچ کئے۔ (تاريخ بغداد ۱۷۰/۲، ط: العلمية)

آپ امام ابو حنیفہ کے خصوصی تلامذہ میں شمار ہیں۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «ولازم أبا حنيفة وحمل عنه الفقه والحديث». (تعجيل المنفعة ۱۷٤/۲، ط: دار البشائر)

دو سال امام ابو حنیفہ سے استفادہ کے بعد امام ابو حنیفہ کا انتقال ہوا تو آپ نے ان کے بعد امام ابو یوسف سے علم حاصل کیا۔ حافظ ذہبی لکھتے ہیں: «وكتب شيئًا من العلم عن أبي حنيفة، ثم لازم أبا يوسف من بعده حتى برع في الفقه». (مناقب أبي حنيفة وصاحبيه للذهبي، ص۳۹)

ذہبی سیر أعلام النبلاء میں تحریر فرماتے ہیں: «وانتشر أصحاب أبي يوسف في الآفاق، وأفقههم محمد». (۲۳٦/٥)

ابن حجر عسقلانی نے امام شافعی سے نقل کیا: «قال لي محمد بن الحسن: أقمت على مالك ثلاث سنين، وسمعتُ من لفظه سبع مئة حديث. قلت: وكان مالك لا يحدث من لفظه إلا نادرا». (الإيثار ۱٦۳/۱، ط: العلمية) امام شافعی فرماتے ہیں کہ محمد بن الحسن نے مجھ سے فرمایا کہ میں امام مالک کے پاس تین سال رہا اور ان کی زبان سے میں نے سات سو احادیث سنیں اور امام مالک بہت کم قراءت علی التلمیذ فرماتے تھے۔

امام حاکم نے معرفة علوم الحدیث میں امام محمد کے بارے میں لکھا ہے: «محمد بن الحسن الشيباني ممن روى الموطّأ عن مالك».(ص۹۳)

امام محمد کے اساتذہ میں امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے علاوہ محمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب، عبد الرحمن بن أبي الزناد، خارجہ بن عبد اللہ، محمد بن ہلال، عیسی بن ابی عیسی الخیاط، داود بن قیس، امام اوزاعی، اسماعیل بن عیاش، عبد اللہ بن مبارک، شعبہ بن حجاج شامل ہیں۔

امام محمد جب بغداد آئے تو مختلف لوگ ان کے پاس ان سے حدیث اور فقہ سننے کے لیے آئے اور ان سے حدیث کی سماعت فرمائی۔

امام محمد کے تلامذہ میں امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ سب سے نمایاں ہیں۔

امام احمد کے صاحبزادے عبد اللہ بن احمد امام احمد سے نقل کرتے ہیں: «كتب أبي عن أبي يوسف ومحمد ثلاثة قماطر، فقلت له: كان ينظر فيها؟ قال: ربما ينظر فيها».(تاریخ بغداد ۲۲۵/۳) میرے والد نے امام ابو یوسف اور امام محمد سے تین بکسوں کے برابر کتابوں کا علم حاصل کیا۔ میں نے کہا، کیا وہ ان کا مطالعہ کرتے تھے؟ انھوں نے کہا: اکثر و بیشتر ان کا مطالعہ کرتے تھے۔

ذہبی امام شافعی رحمہ اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں: «وكتب عن محمد بن الحسن الفقيه وقر بختي». (تذكرة الحفاظ ٢٦٥/١، ترجمة الشافعي)

ذہبی تاریخ اسلام میں لکھتے ہیں: «قول الشافعي حملت عن محمد وقر بختي صحيح».(١٤٦/٥)

امام شافعی فرماتے ہیں: میں نے امام محمد سے خراسانی اونٹ کے بوجھ کے برابر کتابوں کا علم حاصل کیا۔ یہ بات بالکل صحیح ہے۔

ذہبی سیر أعلام النبلاء میں لکھتے ہیں: «أخذ عنه الشافعي فأكثر جدا». (سير أعلام النبلاء ١٣٥/٩)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «و أفقه أصحاب محمد أبو عبد الله الشافعي». (٢٣٦/٥)

ابن عبد الہادی الحنبلی لکھتے ہیں: «محمد بن الحسن الشيباني أحد شيوخ الإمام الشافعي». (مناقب الأئمة الأربعة، ص٦٠)

ذہبی فرماتے ہیں: «أفقه أهل الكوفة: علي، وابن مسعود، وأفقه أصحابهما: علقمة، وأفقه أصحابه: إبراهيم، وأفقه أصحاب إبراهيم: حماد، وأفقه أصحاب حماد: أبو حنيفة، وأفقه أصحابه: أبو يوسف. وانتشر أصحاب أبي يوسف في الآفاق، وأفقههم: محمد، وأفقه أصحاب محمد: أبو عبد الله الشافعي – رحمهم الله تعالى –». (سير أعلام النبلاء ٢٣٦/٥)

عبد الرحمن الیمانی المعلمی لکھتے ہیں: «فالحق أن الشافعي سمع بعض الكتب من محمد على سبيل

الرواية». (التنكيل ١/٤٢١)

ابن تیمیہ لکھتے ہیں: «فاجتمع بمحمد بن الحسن وكتب كتبه». (مجموع الفتاوي ٣٣١/٢٠)

ان ٹھوس حوالوں کی روشنی میں اور خود ابن تیمیہ کے اپنے دو حوالوں کی روشنی میں علامہ ابن تیمیہ کے اس قول کی کیا وقعت رہ جاتی ہے کہ امام محمد امام شافعی کے استاذ نہیں، بلکہ ان کی مجلس میں بیٹھ کر ان کے ساتھ مناظرہ کیا۔ شیخ ابن تیمیہ کی تحریرات میں تعارضات ہوتے رہتے ہیں، یہاں بھی ان کے کلام میں تعارض ہے۔ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: «إن هذا ليس كذلك، بل جالسه وعرف طريقه وناظره، وأول من أظهر الخلاف لمحمد بن الحسن ورد عليه الشافعي». (منهاج السنة ١٤٣/٤)

حافظ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں: «انتهت رئاسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ (أي: الشافعي) عن صاحبه محمد بن الحسن حمل جمل ليس فيها إلا وقد سمعه عليه». (توالي التأسيس، ص٧٣)

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی نے امام محمد سے اونٹ کے بوجھ کے برابر کتابیں پڑھی تھیں۔ اور ان کی سماعت فرمائی۔

عبد القادر قرشی نے الجواہر المضیہ میں لکھا ہے: «روى عنه الإمام الشافعي ولازمه وانتفع به». (٤٢/٢) امام شافعی نے ان سے روایات لی ہیں اور ان کے ساتھ چمٹ کر سایہ کی طرح رہے اور ان سے فائدہ اٹھایا۔

ابن العماد نے شذرات الذہب میں لکھا ہے: «وكان كثير البرّ بالإمام الشافعي في قضاء ديونه والإنفاق عليه من ماله وإعارة الكتب».(٣٢٣/١) امام محمد امام شافعی کے بڑے محسن تھے، ان کے قرضے ادا کئے، ان پر مال خرچ کیا، ان کو عاریتاً کتابیں دیتے تھے۔

امام شافعی فرماتے ہیں: «ما رأيت سمينا أخف روحا من محمد بن الحسن، وما رأيتُ أفصح منه، كنت إذا رأيته يقرأ كأن القرآن نزل بلغته». (المنتظم لابن الجوزي ١٧٤/٩. وأخبار أبي حنيفة وأصحابه، للصيمري، ص١٢٩. والصَّيمر، كحيدر، وهو نهر بالبصرة عليه قرى)

میں نے بھاری بدن والے بہت خفیف الروح یعنی روحانی اور دینی کاموں میں چست اور تیز محمد بن الحسن سے کسی کو نہیں دیکھا، وہ جب قرآن کریم پڑھتے تھے تو ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے قرآن کریم ان کے لہجے میں نازل ہوا ہو۔

مسند الإمام الشافعي میں امام محمد سے کئی احادیث مروی ہیں۔ ہم ناظرین خصوصاً ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی عبارت سے متاثر حضرات کی تسلی کے لیے وہ احادیث بغیر ترجمے کے لکھتے ہیں:

١- قال الشافعي: أخبرنا محمد بن الحسن، عن يعقوب بن إبراهيم، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب». (مسند الشافعي، بترتيب السندي، رقم:٢٣٧، ترتيب سنجر ١٠٩٠)

٢- أخبرنا محمد بن الحسن، أنبأنا إبراهيم بن محمد، عن محمد ابن المنكدر، عن عبد الرحمن بن البيلماني (هو مولى عمر رضي الله عنه): أن رجلا من المسلمين قتل رجلا من أهل الذمة فرفع ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «أنا أحق من أوفى بذمته، ثم أمر به فقتل».(مسند الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، رقم:٣٥٠، ترتيب سنجر ١٦٢٢)

٣- أخبرنا محمد بن الحسن، أنبأنا قيس بن الربيع الأسدي، عن أبان بن تغلب، عن الحسن بن ميمون، عن عبد الله بن عبد الله مولى بني هاشم، عن أبي الجنوب الأسدي قال: أتي علي بن أبي طالب رضي الله عنه برجل من المسلمين قتل رجلا من أهل الذمة قال: فقامت عليه البينة فأمر بقتله، فجاء أخوه فقال: إني قد عفوت عنه، قال: فلعلهم هددوك، أو فرقوك (الفرق بالحركة: الخوف والفزع) أو فزعوك (الفزع الخوف في الأصل ويوضع موضع الإغاثة والنصر لأن من شأنه الإغاثة والدفع عن الحريم، وهنا جاء بمعنى الخوف)؟ قال: لا ولكن قتله لا يرد علي أخي وعوضوني فرضيت، قال: أنت أعلم، من كان له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا. (مسند الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، رقم:٣٥١، ترتيب سنجر ١٦٢٣)

٤- أخبرنا محمد بن الحسن، أنبأنا محمد بن يزيد أنبأنا: سفيان بن الحسين، عن الزهري: أن شاس الجذامي قتل رجلا من أنباط (النبط جيل معروف كانوا ينـــزلون بالبطائح بين العراقيين) الشأم فرفع إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه، فأمر بقتله، فكلمه الزبير وناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فجعل ديته ألف دينار. (مسند الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، رقم:٣٥٢، ترتيب سنجر ١٦٢٨)

٥- أخبرنا محمد بن الحسن، أنبأنا محمد بن يزيد، أنبأنا سفيان بن الحسين، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب قال: دية كل معاهد في عهده ألف دينار. (مسند الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، رقم:٣٥٣، ترتيب سنجر ١٦٢٩)

٦- أخبرنا محمد بن الحسن، أنبأنا مالك، أخبرنا داود بن الحصين أن أبا غطفان ابن طريف المري أخبره: أن مروان بن الحكم أرسله إلى ابن عباس يسأله ما في الضرس (الضرس: السن وهو مذكر ما دام له هذا الإسم، لأن كلها إناث إلا الأضراس والأنياب) فقال ابن عباس رضي الله عنهما: فيه خمس من الإبل، فردني مروان إلى ابن عباس فقال: افتجعل مقدم الفم مثل الأضراس؟ فقال: ابن عباس رضي الله عنهما: لو أنك لا تعتبر ذلك إلا بالأصابع عقلها سواء. (مسند الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، رقم:٣٧٧، ترتيب سنجر ١٦٦٣)

٧- أخبرنا محمد بن الحسن، أو غيره من أهل الصدق في الحديث، أو هما، عن يعقوب

بن إبراهيم، عن هشام بن عروة، عن أبيه قال: ابتاع عبد الله بن جعفر بيعا، فقال علي رضي الله عنه لآتين عثمان فلأحجرن عليك أعلم ذلك ابن جعفر الزبير، فقال: أنا شريكك في بيعك، فأتى علي رضي الله عنه عثمان، فقال: إحجر على هذا، فقال الزبير: أنا شريكه، فقال عثمان رضي الله عنه: أحجر على رجل شريكه الزبير. (مسند الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، رقم:٥٥٦، ترتيب سنجر ١٤٨٢)

امام محمد کی مشہور تصنیفات:

کتب ستّہ، یعنی مبسوط، جامع صغیر، جامع کبیر، زیادات، سیر صغیر اور سیر کبیر۔ ان کے علاوہ کتاب الحجة علی أہل المدینة، کتاب الآثار، کتاب الموطأ۔

امام محمد کی ثقاہت:

علی بن مدینی نے فرمایا: «محمد بن الحسن صدوق». (تاريخ بغداد ١٧٨/٢)

حافظ ابن حجر عسقلانی نے الایثار میں لکھا ہے: «وعظَّمه أحمد والشافعي». (الإيثار بمعرفة رواة الآثار، ص١٦٣) امام احمد اور امام شافعی امام محمد کی عظمت شان کے قائل ہیں۔

ابن العماد نے شذرات الذہب (۱/۳۲۳) پر لکھا ہے: «وكان الشافعي يثني على محمد بن الحسن ويفضِّله، وقد تواتر عنه بألفاظ مختلفة». (٤٠٩/٢)

ابو عبد اللہ الصیمری نے اپنے استاذ محمد بن عمران عن أحمد بن کامل القاضی سے نقل فرمایا: «أبو عبد الله محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة مولى لبني شيبان، وكان موصوفا بالكمال، وكانت منــزلته في كثرة الرواية والرأي والتصنيف لفنون علوم الحلال والحرام منــزلة رفيعةً يعظمه أصحابه جدا». (أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص١٢٥)

امام زیلعی نے ایک حدیث کی تحقیق میں لکھا ہے: «حدث به عشرون نفرًا من الثقات الحفاظ، منهم محمد بن الحسن الشيباني، ويحيى بن سعيد القطان، وعبد الله بن المبارك، وعبد الرحمن بن مهدي، وابن وهب، وغيرهم». (نصب الراية ٤٠٨/١)

دار قطنی فرماتے ہیں: «وعندي لا يستحق الترك».(سؤالات البرقاني للدارقطني، ص٦٣. المنتظم لابن الجوزي ١٧٥/٩) امام محمد میرے نزدیک قابل ترک نہیں، یعنی مقبول ہیں۔

ان حوالوں کے علاوہ مولانا ظہور احمد صاحب نے بہت سارے حوالے "تلامذہ امام اعظم ابو حنیفہ کا محدثانہ مقام" میں تحریر فرمائے ہیں۔ تفصیل وہاں ملاحظہ کیجئے۔

امام مالک، امام شافعی، امام احمد سب امام ابو حنیفہ کے بالذات یا بالواسطہ تلامذہ ہیں:

ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد سب امام ابو حنیفہ کے بالذات یا بالواسطہ تلامذہ ہیں۔ امام شافعی اور امام احمد دونوں امام محمد کے تلامذہ ہیں، اور امام مالک کے بارے میں ابن حجر مکی شافعی لکھتے ہیں: «وتلمذ له كبار من المشائخ الأئمة المجتهدين والعلماء الراسخين كالإمام الجليل المجمع على جلالته وبراعته وتقدمه وزهده عبد الله بن المبارك، وكالإمام الليث بن سعد، وكالإمام مالك بن أنس». (الخيرات الحسان، ص١٦)

عبد العزیز بن محمد الدراوردی فرماتے ہیں: «كان مالك ينظر في كتب أبي حنيفة وينتفع بها».
(فضائل أبي حنيفة، لابن أبي العوام، ص٢٣٥، ط: المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة)

اور ابو حیان التوحیدی (م:۴۰۰) دراوردی سے نقل کرتے ہیں: «كان مالك ينظر في كتب أبي حنيفة ليتفقّه بها». (البصائر والذخائر ٢٠٩/٨)

امام شافعی کتاب الأم (۲۴۸/۷) میں تحریر فرماتے ہیں: «وقد سألت الدراوردي: هل قال أحد بالمدينة لا يكون الصداق أقل عن ربع دينار؟ فقال: لا والله ما علمت أحدا قاله قبل مالك. وقال الدراوردي: أراه أخذه عن أبي حنيفة».

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ ابو حنیفہ نے امام مالک سے احادیث روایت کی ہیں۔ ان کے بارے میں حافظ ابن حجر تدریب الراوی (۵۸/۱) پر لکھتے ہیں: «لم يثبت روايته عن مالك، وإنما أوردها الدارقطني ثم الخطيب لروايتين وقعتا لهما عنه بإسنادهما فيهمامقال».

ان روایات کی سند میں ایک راوی عمران بن عبد الرحیم ہے۔ لسان المیزان (۳۹۸/۵) میں اس کے متعلق لکھا ہے: «فيه نظر هو الذي وضع حديث أبي حنيفة عن مالك رحهما الله تعالى».

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے تفصیلی حالات کے لیے مندرجہ ذیل کتابوں کی طرف رجوع فرمائیں:

- فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه، لابن أبي العوام (م:٣٣٥).
- الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، لابن عبد البر (م:٤٦٣).
- مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة للإمام الموفق بن أحمد المكي الخوارزمي (م:٥٦٨)، وللإمام محمد بن محمد ابن البزار الكردي (م:٧٢٧).
- الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، للعلامة شهادب الدين أحمد بن حجر الهيتمي المكي الشافعي (م:٩٧٣).
- تبييض الصحيفة بمناقب الإمام أبي حنيفة، للإمام جلال الدين السيوطي (م:٩١١) بتعليق

الشيخ المفتي محمد عاشق إلهي البرني.

- مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين، للدكتور محمد قاسم عبده الحارثي.
- مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث، للشيخ محمد عبد الرشيد النعماني.
- أخبار أبي حنيفة وأصحابه، للفقيه القاضي أبي عبد الله حسين بن علي الصيمري (م:٤٣٦)
- مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن، للذهبي (م:٧٤٨).
- حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، للعلامة محمد زاهد الكوثري (م: ١٣٧١)
- الإمام أبو يوسف محدِّثًا وفقيهًا، للشيخ محمود حسن البنجلاديشي.
- بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني، للعلامة محمد زاهد الكوثري (م: ١٣٧١).
- الإمام محمد بن الحسن الشياني وأثره في الفقه الإسلامي — الدكتور محمد الدسوقي. حافظ شبیر احمد جامعی اور ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی نے اس کتاب کا "امام محمد بن حسن شیبانی اور ان کی فقہی خدمات" کے نام سے اردو ترجمہ کیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی فقہی خدمات پر یہ ایک وقیع اور جامع کتاب ہے۔
- حضرت امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی – علامہ سید مناظر احسن گیلانی۔
- سیرۃ النعمان – مولانا شبلی نعمانی۔
- مقام ابی حنیفہ – شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر
- امام ابو حنیفہ اور ان کے ناقدین، نیز صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد کے حالات زندگی – مولانا حبیب الرحمن خان شروانی۔
- امام اعظم ابو حنیفہ کا محدثانہ مقام – مولانا ظہور احمد حسینی۔
- تلامذہ امام اعظم ابو حنیفہ کا محدثانہ مقام – مولانا ظہور احمد حسینی۔

ان کے علاوہ اور بھی بہت سی مختصر و مفصل کتابیں ان حضرات کے حالات پر لکھی گئی ہیں۔ ہم نے چند مشہور کتابوں کے ذکر پر اکتفا کیا۔ طبقات الحنفیہ اور دیگر طبقات وتراجم کی کتابوں میں بھی ان حضرات کے حالات موجود ہیں۔

نَقُوْلُ[(١)] فِي تَوْحِيْدِ اللهِ-مُعْتَقِدِيْنَ بِتَوْفِيْقِ اللهِ[(٢)]-:

ترجمہ: اللہ تعالی کی توفیق سے توحیدِ باری تعالی سے متعلق ہم یہ عقیدہ رکھتے ہیں:

نقول في توحيد الله...الخ. أي: نقول بألسنتنا في توحيد الله، معتقدين بقلوبنا بتوفيق الله.

اس عبارت میں امام طحاوی رحمہ اللہ نے اقرار باللسان اور اعتقاد بالجنان دونوں کو جمع فرمایا ہے؛ کیونکہ صرف اقرار باللسان ایمان کے لیے کافی نہیں؛ بلکہ یہ تو نفاق ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿قَالُوْٓا اٰمَنَّا بِاَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ﴾. (المائدة:٤١)

اور بتوفیق اللہ اس لیے فرمایا کہ انسان جو کچھ بھی اچھے اعمال کرتا ہے اس میں اس کا کمال نہیں، اللہ تعالی جسے چاہتا ہے اچھے اعمال کی توفیق دیتا ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿يَهْدِي اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ مَنْ يَّشَآءُ﴾. (النور:٣٥)

توفیق کی تعریف: جعل الله تعالى قولَ العبد وفعلَه موافقًا لأمره ونهيه. والمشهور أنه جعلُ الأسباب نحوَ المطلوب الخير. (دستور العلماء ٢٤٩/١)

علامہ قونوی لکھتے ہیں: «توفيق العبد أن تجعل أفعاله الظاهرة موافقة لأوامره تعالى مع بقاء اختياره فيها». (القلائد في شرح العقائد، لمحمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي، ص٤)

مصنف رحمہ اللہ نے توحید باری تعالی سے اس رسالے کو شروع فرمایا؛ اس لیے کہ مکلف پر سب سے پہلے اللہ تعالی کے وحدہ لاشریک ہونے کا اقرار ویقین لازم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام انبیاء ورسل نے اپنی امت کو سب سے پہلے توحید کی دعوت دی ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ ۝﴾. (الأنبياء)

اور بتوفیق اللہ اس لیے فرمایا کہ انسان اللہ تعالی کی توفیق سے ہی امور خیر کو انجام دیتا ہے۔ قال الله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام: ﴿وَمَا تَوْفِيْقِيْٓ اِلَّا بِاللّٰهِ ۭ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَاِلَيْهِ اُنِيْبُ ۝﴾. (هود:٨٨)

بعض نسخوں میں نقول سے پہلے یہ عبارت ہے: «قال الإمام أبو حنيفة، وبه قال صاحباه الإمامان المذكوران رضوان الله عليهم أجمعين:».

ترجمہ: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی نے فرمایا، اور یہی مذکورہ دونوں امام (امام ابو یوسف وامام محمد) رحمہما اللہ بھی فرماتے ہیں:

---

(١) في ١، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٧، ١٨، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٩، ٣٠ قبل قوله «نقول» زيادة: «قال الإمام أبو حنيفة، وبه قال صاحباه الإمامان المذكوران رضوان الله عليهم أجمعين:».

(٢) قوله «بتوفيق الله» سقط من ٦، ١٩. وأثبتناه من بقية النسخ.

نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله...الخ.

کیا أشهد اور أعتقد کی جگہ نشهد اور نعتقد جائز ہے؟:

یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اعتقاد کے لیے جمع کا صیغہ لانا درست نہیں اس لیے کہ عقیدہ شہادت کی طرح چھپا ہوا ہے، اس میں ایک شخص دوسرے کا قائم مقام نہیں ہو سکتا، نیز عقیدہ شہادت کی طرح وہ خبر ہے جو دل کے ساتھ موافق ہو، اور آدمی اپنے دل کی بات کو جانتا ہے دوسروں کے دل کی بات کو نہیں جانتا، ہاں استعانت اور استغفار دوسروں کے لیے طلب کر سکتا ہے۔

علامہ ابن قیم اپنے استاذ علامہ ابن تیمیہ سے "تہذیب السنن" میں نقل کرتے ہیں: «قال شيخ الإسلام ابن تيمية: لما كانت كلمة الشهادة لا يتحملها أحد عن أحد ولا تقبل النيابة بحال أفرَد الشهادةَ بها، ولما كانت الاسعانة والاستعاذة والاستغفار تقبل ذلك، فيستغفر الرجل لغيره، ويستعين الله له، أتى فيها بلفظ الجمع، ولهذا يقول: «اللهم أعِنّا وأعِذْنا واغفِر لنا». قال (شيخ الإسلام): ذلك في حديث ابن مسعود».

اس کے بعد لکھتے ہیں: «وفيه معنى آخر، وهو أن الاستعانة والاستعاذة والاستغفار طلب وانشاء، فيستحب للطالب أن يطلبه لنفسه ولإخوانه المؤمنين، وأما الشهادة فهي أخبار عن شهادته لله بالوحدانية ولنبيه بالرسالة، وهي خبر يطابق عقد القلب وتصديقه، وهذا إنما يخبر به الإنسان عن نفسه لعلمه بحاله». (تهذيب السنن، باب في خطبة النكاح ١/٧٩١-٧٩٢)

اسی طرح علامہ ابن قیم نے لکھا ہے: «والأحاديث كلها متفقة على أن «نستعينه ونستغفره نعوذ به» بالنون، والشهادتان بالإفراد». (تهذيب السنن، باب في خطبة النكاح ١/٧٩١)

علامہ ابن قیم کی اس عبارت کو ملاحظہ فرما کر معاصر علماء میں سے ڈاکٹر سراج الاسلام صاحب نے تحریر فرمایا ہے: "کچھ لوگوں نے اس مسنون خطبہ کا شکل ہی بگاڑ دیا ہے (کی شکل ہی بگاڑ دی ہے، ہونا چاہیے) اس میں أشهد کے بجائے نشهد پڑھتے ہیں، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ کے بابرکت الفاظ کو ناکافی جان کر اس میں ونؤمن به ونتوكل عليه کا اضافہ کر کے سنت میں تحریف کے مرتکب ہو رہے ہیں"۔ (المجموع، ص۷۔ معرفة علوم الحديث، ص۲۶)

نؤمن به ونتوكل عليه کا اضافہ اگر حدیث کا ٹکڑا سمجھ کر کیا جائے اور اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ظاہر کیا جائے تو واقعی یہ غلط ہے۔ اور اگر اضافہ بطور حدیث نہ ہو تو اس کی گنجائش ہونی چاہئے، جیسے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ تلبیہ میں لبیک تین مرتبہ اور اس کے بعد «وسعديك، والخير بيديك، لبيك والرغباء إليك والعمل» کا اضافہ کرتے تھے۔ (صحيح مسلم، رقم:١١٨٤) لیکن ظاہر ہے کہ وہ اس

اضافہ کو سنت نہیں سمجھتے تھے۔ اور لوگ خطبہ پڑھنے سے پہلے "قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم" نہیں پڑھتے ہیں اور اضافہ شدہ الفاظ کو حدیث نہیں سمجھتے ہیں، بلکہ خطبات میں تفنن سے پتا چلتا ہے کہ لوگ خطبات کے سب الفاظ کو حدیث نہیں سمجھتے ہیں۔

اور شہادت میں جمع کا صیغہ ہمارے اکابر کے خطبات میں مذکور ہے، جیسے عقیدہ میں جمع کا صیغہ امام طحاوی نے استعمال فرمایا ہے۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ تعالی کے "خطبات الأحکام" میں پچاس خطبوں میں سے ۲۷ خطبات میں جمع کا صیغہ استعمال فرمایا، اور ۲۳ میں مفرد کا صیغہ ہے۔

اور یہ کہنا کہ "شہادت اور اعتقاد میں دوسرے کے دل کا حال معلوم نہ ہونے کی وجہ سے جمع کا صیغہ تحریف کا ارتکاب ہے" ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ شہادت اگرچہ تصدیق قلبی کی خبر ہے اور ہم دوسرے کے دل پر مطلع نہیں، لیکن جب ثقہ حضرات اپنی تصدیق قلبی کی خبر دیتے ہوں اور اپنے آپ کو مسلمان اور مؤمن کہتے ہوں اور ان سے ایمان کے منافی اعمال واشغال صادر نہ ہوں اور وہ ایمانی اعمال پر اپنے آپ کو نچھاور کرتے ہوں تو جمع کے الفاظ استعمال کرنے کے لیے یہ کافی ہے۔ قرآن کریم میں﴿ رَبَّنَآ اِنَّنَآ اٰمَنَّا ﴾. (آل عمران:١٦) ﴿ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ ۚ وَ اشْهَدْ بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَ ﴾.(آل عمران:٥٢) ﴿ اَنْ اٰمِنُوْا بِرَبِّكُمْ فَاٰمَنَّا ﴾.(آل عمران:١٩٣) ﴿ قَالُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَحْدَهٗ وَ كَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهٖ مُشْرِكِيْنَ ﴾.(غافر:٨٤)

قابلِ اعتماد آدمی کی بات پر اعتماد کرنا اسلام کا مزاج ہے۔ عبد اللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ فجر کی اذان کے انتظار میں بیٹھتے تھے، جب ان سے کہا جاتا صبح ہوگئی تو اذان دیتے تھے: «وكان رجلا أعمى، لا ينادي حتى يقال له: أصبحت أصبحت». (صحيح البخاري، رقم:٦١٧)

اور ڈاکٹر صاحب تو خبر واحد کو مفید ظن فرماتے ہیں، اور ظن کو تقریباً یقین کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں متعدد مقامات پر شہادت کے لیے جمع کا صیغہ استعمال ہوا ہے:﴿ فَاشْهَدُوْا وَ اَنَا مَعَكُمْ مِّنَ الشّٰهِدِيْنَ ۝ ﴾.(آل عمران) ﴿ وَ شَهِدُوْٓا اَنَّ الرَّسُوْلَ حَقٌّ ﴾.(آل عمران:٨٦) ﴿ ثُمَّ اَقْرَرْتُمْ وَ اَنْتُمْ تَشْهَدُوْنَ ۝ ﴾.(البقرة) ﴿ وَ مَا شَهِدْنَآ اِلَّا بِمَا عَلِمْنَا ﴾.(يوسف:٨١)

اکثر مقامات میں أشهد مفرد آیا ہے، خصوصاً اسلام قبول کرنے کے وقت مفرد کا صیغہ ہی استعمال ہوتا ہے؛ لیکن بعض احادیث میں نشهد بھی آیا ہے۔ طبقات ابن سعد میں ہے: « قال: أخبرنا مالك بن إسماعيل (ثقة متقن صحيح الكتاب)، قال: حدثنا موسى بن محمد الأنصاري (ثقة)، عن أبي مالك الأشجعي (ثقة)، عن نبيط بن شريط (صحابي صغير يكنى أبا سلمى)، قال: كنت ردف أبي على عجز الراحلة، والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب عند الجمرة فقال: « الحمد لله نستعينه ونستغفره ونشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله أوصيكم بتقوى الله، أي

يوم أحرم؟» قالوا: هذا، قال: «فأي شهر أحرم؟» قالوا: هذا الشهر، قال: «فأي البلد أحرم؟» قالوا: هذا البلد، قال: «فإن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا». (الطبقات الكبرى ١٠٥/٦)

اس روایت کے بعض طرق میں أشهد بھی آیا ہے اور بعض میں تشهد.

بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اور تابعین سے بھی جمع کا لفظ مروی ہے؛ عن أنس، قال: كان يكتبون صدور وصاياهم: هذا ما أوصى به فلان بن فلان أوصى أن نشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله وأن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور، وأوصى من ترك بعده بما أوصى به إبراهيم بنيه: ﴿يٰبَنِيَّ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى لَكُمُ الدِّيْنَ فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ﴾». وهذا الحديث لا نعلم رواه عن أيوب إلا عبد المؤمن بن عباد، وهو رجل من أهل البصرة لا بأس به، وقد رواه هشام عن محمد عن أنس، وهو غريب من حديث أيوب، تفرد به نصر عن عبد المؤمن. (مسند البزار، رقم: ٦٧٢٠)

وعن مكحول، حين أوصى قال: «تشهد هذا: نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، ويؤمن بالله ويكفر بالطاغوت». الحديث. (سنن الدارمي، رقم: ٣٢٢٨، ورجال إسناده ثقات غير أن الوليد بن مسلم قد عنعن وهو مدلس)

بعض ادعیہ واذکار میں بھی جمع کا صیغہ آیا ہے؛ عن أنس يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من قال حين يصبح: اللهم أصبحنا نشهدك ونشهد حملة عرشك وملائكتك وجميع خلقك بأنك الله لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك، وأن محمدا عبدك ورسولك، إلا غفر الله له ما أصاب في يومه ذلك، وإن قالها حين يمسي غفر الله له ما أصاب في تلك الليلة من ذنب». قال الترمذي: هذا حديث غريب. (سنن الترمذي، رقم: ٣٥٠١)

قال بشار عواد في تعليقه: وإسناد الحديث ضعيف لضعف بقية وعنعنته وشيخه وليد بن مسلم مقبول حيث يتابع، ورواية مكحول لا تعد متابعة لضعفها. (تعليقات الترمذي ٤٨١/٥)

کتاب کو حمد وثنا سے شروع نہ کرنے پر اشکال وجواب:

اشکال: امام طحاوی رحمہ اللہ نے کتاب کو حمد وثنا سے شروع نہیں فرمایا، جبکہ حدیث شریف میں آیا ہے: «كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُبدَأ فيه بالحمد أقطع». (سنن ابن ماجه، رقم: ١٨٩٤)

بعض روایات میں «بذكر الله» اور بعض میں «ببسم الله» بھی آیا ہے۔

جواب: علما حضرات اس کی کئی توجیہات یا وجوہات بیان کرتے ہیں، ان میں سے چند ہم قارئین کی نذر

کررہے ہیں:

۱- حمد کے تلفظ پر اکتفا کیا گیا، جیسے امام احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کے ساتھ درود لکھنے کے بجائے اس کے تلفظ پر اکتفا کرتے تھے۔ كذا في إرشاد القاري (ص٥٤-٥٥) لمولانا المفتي رشيد أحمد. یہ جواب حسن ظن پر مبنی ہے۔

۲- حمد کی حدیث ضعیف اور مضطرب ہے، اس کا ضعف قرۃ بن عبد الرحمن کی وجہ سے ہے، اور اضطراب سند اور متن دونوں میں ہے۔ متن کا اضطراب: «لا يبدأ فيه بحمد الله» ہے، یا «ببسم الله»، یا «بذكر الله» وغیرہ ہے۔ سند کا اضطراب یہ ہے کہ حدیث موصول ہے یا مرسل، اگر موصول ہو تو کعب بن مالک سے مروی ہے، یا ابو ہریرہ سے، اور سند میں قرۃ بن عبد الرحمن ضعیف ہے۔ نیز أقطع، أبتر، أجزم کا اختلاف بھی ہے۔

لیکن یہ جواب صحیح نہیں؛ کیوں کہ حدیث کو ابن حبان، ابن الصلاح، ابو عوانہ اور تاج الدین سبکی وغیرہ نے صحیح کہا ہے اور قرۃ بن عبد الرحمن کا متابع سعید بن عبد العزیز نسائی کی سنن کبری میں موجود ہے۔ نیز سند کا اضطراب بھی مضر نہیں، ممکن ہے کہ ابو ہریرہ اور کعب بن مالک رضی اللہ عنہما دونوں سے مروی ہو اور موصول و مرسل دونوں طرق سے مروی ہو، اور متن کا اضطراب بھی مضر نہیں؛ کیونکہ جب خطبہ مسنونہ کہہ دے گا تو اس میں بسم اللہ اور حمد و تشہد سب کچھ آجائے گا۔ اور اگر بالفرض حدیث ضعیف ہو تو فضائل اعمال میں ضعیف پر عمل محدثین کرتے ہیں، حافظ ابن حجر نے بخاری کی حدیث: «كن في الدنيا كأنك غريب». (رقم:٦٤١٦) کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں محمد بن عبد الرحمن طُفاوی متکلم فیہ ہیں؛ لیکن ترغیب و ترہیب میں یہ روایت قابل برداشت ہے۔ ابن حجر تحریر فرماتے ہیں: «وهو من غرائب الصحيح، وكأن البخاريّ لم يشدد فيه لكونه من أحاديث الترغيب والترهيب. والله أعلم». (هدي الساري، لابن حجر، ص٤٤١)

اسی طرح صحیح بخاری میں بعض دوسرے متکلم فیہ راوی ہیں، جن کی احادیث کو فضائل میں صحیح بخاری میں لایا گیا۔

۳- تواضع کی وجہ سے حمد ذکر نہیں کی کہ میری کتاب، کتاب کہلانے کے لائق نہیں کہ میں اس کے شروع میں حمد ذکر کروں۔ لیکن یہ جواب سمجھ میں نہیں آتا؛ اس لیے کہ دین پر عمل کرنے میں تواضع ہے ترکِ عمل میں کوئی تواضع نہیں، نیز پھر بسم اللہ بھی تواضعاً چھوڑنا چاہیے۔

۴- قرآن کریم کی اقتدا کی وجہ سے حمد چھوڑی؛ اس لیے کہ قرآن کریم کی ابتداء ﴿اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ ۝۱﴾ سے ہے جس میں حمد نہیں۔

۵- حمد اور تسمیہ کی حدیث ایک ہے، بعض روایات میں «لا يبدأ فيه بذكر الله» آیا ہے، ایک روایت میں «لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم، فهو أجذم» آیا ہے۔ ان سب روایات کا خلاصہ یہ ہے کہ شروع میں ذکر اللہ ہونا چاہیے اور ذکر بسم الله میں بھی پایا گیا۔

لیکن حدیث کا ایک ہونا سمجھ میں نہیں آتا؛ اس لیے کہ بعض روایات میں «بذكر الله» کے ساتھ «ببسم الله» بھی آیا ہے۔ اور اگر کوئی شروع میں اللہ اکبر یا سبحان اللہ کہدے اور تسمیہ اور حمد نہ کہے یا بغیر بسم اللہ کے الحمد للہ کہدے تو اس کو عامل بالحدیث نہیں سمجھا جاتا۔

۶- چھٹا جواب: اور یہ جواب دل کو لگتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت و تبلیغ اور وعظ ونصیحت کے سلسلے میں دو طریقے اور منہج ہوا کرتے تھے: (۱) خطبات یعنی زبانی بیانات، (۲) مکتوبات ورسائل۔

زبانی بیانات یعنی خطبات میں بسم اللہ کے ساتھ حمد وثنا ہوتی تھی، جیسے نکاح کا خطبہ، جمعہ وعیدین کا خطبہ۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری میں ۱/ ۱۲۶ سے ۱۲۷ تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبوں میں حمد وثنا کا ذکر فرمایا؛ لیکن مکتوبات میں «بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى أما بعد» الخ ہے، نیز صلح حدیبیہ میں معاہدہ لکھا گیا اس میں بسم اللہ ہے، لیکن حمد وثنا نہیں، صحیح بخاری میں ہے: «فدعا النبيُّ صلى الله عليه وسلم الكاتبَ فقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «بسم الله الرحمن الرحيم». قال سهيل: أما الرحمن، فوالله ما أدري ما هو، ولكن اكتبْ باسمك اللهم...، فقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «اكتُبْ باسمك اللهم» ثم قال: «هذا ما قاضَى عليه محمدٌ رسولُ الله»...(صحيح البخاري، باب الشروط في الجهاد، رقم:۲۷۳۱)، نیز قرآن کریم میں ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾.(النمل) آیا ہے، حمد کا ذکر نہیں؛ اسی لیے خطبات میں سب اکابر علمائے کرام تسمیہ کے ساتھ حمد کہتے ہیں، اور مکتوبات میں اگر کسی کتاب میں مقدمہ یعنی اصل مضامین سے پہلے ضروری تمہیدی باتیں ہوتی ہیں تو اس میں حمد وثنا ہوتی ہے؛ کیوں کہ کتاب کی تمہیدی باتیں وعظ ونصیحت کے ساتھ مشابہ ہوتی ہیں۔ جیسے مسلم شریف اور مشکوٰۃ وغیرہ میں یہ طریقہ قارئین پر مخفی نہیں اور اگر تمہیدی ابتدائی باتیں کتاب کے شروع میں نہیں ہوتیں تو اکثر اس میں حمد وثنا نہیں ہوتی ہے، جیسے بخاری شریف، کافیہ وغیرہ۔

اس حدیث یعنی «كلُّ أمرٍ ذي بال... » پر متعدد کتابوں میں بحث اور اس کی تحقیق موجود ہے، بعض نے حسن، بعض نے ضعیف اور بعض نے اس کو ضعیف سے بھی نیچے گرایا ہے۔ مناوی نے فیض القدیر فی

شرح الجامع الصغیر (۵/۱۳) میں، احمد محمد صدیق غماری نے المداوی علی المناوی (۵/۴۳) میں، ناصر الدین البانی نے إرواء الغلیل (۱/۲۹) میں، مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم شرح مسلم میں مسلم شریف کے خطبے میں، مولانا محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ نے معارف السنن میں بحث فرمائی ہے۔ ہم مولانا بنوری رحمہ اللہ تعالی کی معارف السنن سے بحث کا خلاصہ نقل کرتے ہیں: «وأعدل الأقوال ما حكاه الشيخ تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى عن الحافظ أبي عمرو الصلاح أن الحديث حسن دون الصحيح وفوق الضعيف، وفي سنده قرة بن عبد الرحمن، وقد تابعه سعيد بن عبد العزيز عند النسائي، وقد اختلفوا في توثيقه».(معارف السنن ۲/۱).

بسم اللہ الرحمن الرحیم کی تحقیق:

بسم اللہ الرحمن الرحیم سے اہم کاموں کو شروع کرنا درحقیقت اپنی مفلسی اور خود سپردگی کا اقرار ہے، جب سواری پر سوار ہو کر بسم اللہ پڑھتا ہے تو یہ اقرار کرتا ہے کہ یہ سواری ابتداء سے تا ایں دم اللہ تعالی کی قدرت کا کرشمہ ہے، لقمہ اٹھا کر بسم اللہ پڑھتا ہے تو اس لقمے کی تیاری میں از ابتداء تا انتہا اپنی بے بسی اور اللہ تعالی کی قدرت کاملہ کا اقرار کرتا ہے۔

بسم اللہ میں "ب" مصاحبت، یا برکت، یا استعانت کے لیے ہے، اور اسم بصریین کے نزدیک سمو سے ماخوذ ہے، جو بلندی کے معنی میں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی جمع أسماء آتی ہے۔ اسم مسمی کی شہرت اور سربلندی کا ذریعہ ہے؛ اس لیے اسم نام رکھا گیا۔ کوفیین کے نزدیک یہ وسم بمعنی علامت سے ماخوذ ہے؛ اس لیے کہ اسم اپنے مسمّٰی کی شخصیت کا تعارف اور علامت ہے۔ لفظاً بصریین کا مذہب قوی ہے اور معناً کوفیین کا مسلک راجح ہے۔

إلہ باب فتح سے عبادت کرنے کے معنی میں ہے، اللہ تعالی معبود ہے۔ یا أله يأله سمع سے ہے، کسی کے پاس سکون حاصل کرنا۔ یا اصل میں ولاہ یعنی حیرانگی کے معنی میں ہے، عقول اللہ تعالی کی ذات وصفات میں حیران ہیں۔ یا لاہ بمعنی احتجب سے ماخوذ ہے۔ اللہ تعالی آنکھوں سے محجوب ہیں۔

اللہ تعالی کی تعریف: الذات الواجب الوجود المتصف بالصفات الكمالية، المنـــزه عن التغير والزوال والنقصان.

رحمن اور رحیم میں فرق:

۱- رحمن: عام الرحمۃ، اور رحیم کامل الرحمۃ؛ اس لیے کہ رحمن والی رحمت مومن وکافر سب کو شامل ہے اور رحیم والی رحمت صرف مؤمنین کے لیے آخرت میں ہوگی۔﴿ وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَحِيْمًا ﴾.

(الأحزاب)

۲- رحمن بجلائل النعم، ورحیم بدقائق النعم. یعنی بڑی بڑی نعمتوں کا دینے والا رحمن ہے اور چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا دینے والا رحیم ہے۔

۳- الرحمن معطي النعم، والرحیمُ دافعُ النِّقم.

۴- رحمن کے وزن میں کثرت، تکرار اور سرعت زوال ہے، جیسے: سکران اور غضبان میں نشہ اور غصہ کچھ دیر کے بعد زائل ہو جاتے ہیں، اور رحیم کے معنی میں دوام ہے؛ اس لیے رحمن کا تعلق دنیا سے ہے جو سریع الزوال ہے اور رحیم کا تعلق آخرت سے ہے جو دائمی ہے۔

۵- رحمن میں رحیم کے مقابلے میں مبالغہ زیادہ ہے؛ اس لیے کہ حروف کی زیادتی معانی کی کثرت پر دال ہے، رحمن میں پانچ حروف ہیں اور رحیم میں چار۔

٦- چونکہ رحمن کے معنی میں کثرت، تکرار اور شمولیت پائی جاتی ہے؛ اس لیے رحمن اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے کسی اور پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا، رحیم کا اطلاق دوسروں پر ہوتا ہے اور بنو حنیفہ کا مسیلمہ کذاب کے لیے رحمن کا لفظ استعمال کرنا ان کی ہٹ دھرمی اور عناد تھا، انھوں نے کہا:

سَمَوتَ بِالْمَجْدِ یا ابنَ الأکرَمین أبًا ۞ وأنتَ غَیثُ الوَرَی لا زِلتَ رَحمانا

(آپ بزرگی کے ساتھ بلند ہوگئے اے معزز والدین کے بیٹے، آپ مخلوق کے لیے بارش ہیں اور ہمیشہ کے لیے رحمن ہیں۔)

۷- بعض علما کی رائے ہے کہ «الرحمن» الف لام کے ساتھ اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص ہے اور بغیر الف لام کے دوسروں کے لیے استعمال ہو سکتا ہے اور مسیلمہ کذاب کے لیے بغیر الف لام کے آیا ہے۔ علامہ تاج الدین سبکی اور ابن جماعہ نے یہ بات کہی ہے۔ ملا علی قاری نے "بدءُ الأمالی" کی شرح "ضوء المَعالي" میں اس شعر کے تحت «و ما التَّشبیهُ للرَّحمٰنِ وَجْهًا ۞ فَصُنْ عن ذاكَ أصْنافَ الأهَالِي» لکھا ہے:

«وذکر ابن جماعة أن الرحمن اسم مختص بالله لا یستعمل في غیره، ثم قال: فإن قلت: قد أطلق في قول بني حنیفة علی مسیلمة رحمن الیمامة، وقول شاعرهم: «وأنتَ غَیثُ الوَرَی لا زِلتَ رَحمانًا». قلت: المختص المعرّف بالألف واللام دون غیره. وأما جواب الزمخشري بأنه من باب تعنتهم فغیر مستقیم». (ص٣٦)

شامی نے لکھا ہے: «وذهب الأعلم إلی أنه (أي: الرحمن) علَم کالجلالة لاختصاصه به تعالی، وعدم إطلاقه علی غیره تعالی معرفا ومنکرا».

اس کے بعد فرماتے ہیں: «قال السبکي: والحق أن المنع شرعي لا لغوي، وأن المخصوص به

تعالی المعرف». (رد المحتار ۱/۷)

اس سلسلے میں مزید تفصیل کے لیے "بدر اللیالی شرح بدء الامالی" (۱/۲۵۲) کی طرف رجوع فرمائیں۔

پشتو کے مشہور شاعر عبد الرحمن بابا جو شاعری کے ساتھ ساتھ ولی اللہ بھی تھے اور تین سو سال کے بعد جب حکومت ان کی قبر بنوا رہی تھی اور اس کے اطراف کی کھدائی کی گئی تو ان کا بدن صحیح سالم کھدر کے کفن میں ملبوس ظاہر ہوا۔ مولانا محمد امیر بجلی گھر صاحب رحمہ اللہ نے بھی اس کا مشاہدہ کیا تھا، تو انھوں نے اپنا تخلص رحمن رکھا ہے، انھوں نے شاید اِس قول یعنی بغیر الف لام کے جواز کو اختیار کیا تھا، وہ فرماتے ہیں:

دریا خرقہ ئے رب نہ کہ پہ غاڑہ ❁ رحمن کوگ دستار تڑلے قلندر د

رحمن نے کج دستار سر پر باندھی ہے، وہ ایک قلندر ہے، ریاکاری کا جُبّہ رب کائنات اس کے گلے میں نہ ڈالے۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

زہ رحمن ئے تاج گنڑم دیار دلاسہ ❁ کہ م پنڈپہ سرد جور و دستم کڑی

اگر محبوب رحمن کے سر پر جور و ستم کی گٹھڑی رکھے تو میں (رحمن) اس کو محبوب کے ہاتھ سے تاج سمجھتا ہوں۔

١- إِنَّ اللّٰهَ تَعَالَى (١) وَاحِدٌ لَا شَرِيْكَ لَهُ.

ترجمہ: یقیناً اللہ ایک ہے، اس کا کوئی شریک نہیں۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے سب سے پہلے مسئلہ توحید کو ذکر فرمایا؛ اس لیے کہ یہ سب سے پہلا خطابِ خداوندی ہے جس کا ہر مکلف کے لیے بجالانا ضروری ہے۔ اور جو تمام انبیاء اور کتب سماویہ کی اولین دعوت رہی ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿وَ مَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ ۝٢٥﴾. (الأنبياء)

وقال تعالی: ﴿قُلْ اِنَّ صَلَاتِيْ وَنُسُكِيْ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝١٦٢ لَا شَرِيْكَ لَهٗ﴾. (الأنعام)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: «واللہ تعالی واحد لا من طریق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له». (الفقه الأكبر)

ملا علی قاری رحمہ اللہ اس کی شرح میں لکھتے ہیں: «وكأنه استفاد هذا المعنى من سورة الإخلاص على صورة الاختصاص. ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝١﴾ أي متوحد في ذاته متفرد بصفاته. ﴿اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝٢﴾ أي المستغني عن كل أحد والمحتاج إليه كل أحد. ﴿لَمْ يَلِدْ ۙ وَلَمْ يُوْلَدْ ۝٣﴾ أي ليس بمحل الحوادث ولا بحادث. ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝٤﴾ أي ليس له أحد مماثلا ومجانسا ومشابها ومؤانسا. (منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص٦٠)

احد اور واحد میں فرق:

"احد" اسے کہتے ہیں جو تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ اور "واحد" اسے کہتے ہیں جو اپنی ذات میں بے مثل ہو۔ واحد سے مراد اللہ تعالی کی ذات سے ذہنی وخارجی ترکیب واجزاء کی نفی ہوتی ہے۔ اور احد سے مراد اللہ تعالی کی ذات وصفات میں شریک کی نفی ہوتی ہے۔ اور کبھی یہ دونوں مترادف بھی بولے جاتے ہیں۔

ہم نے "الدرۃ الفردۃ شرح قصیدۃ البردۃ" کے شعر نمبر ۳۵ کے تحت واحد اور احد کے درمیان ۸ فروق لکھے ہیں۔ تفصیل وہاں دیکھ لیں۔

لفظ اللہ کے بارے میں متعدد اقوال:

لفظ اللہ کے بارے میں تین اقوال ہیں:

۱- عَلَم ہے اور سریانی زبان کا لفظ ہے۔

(١) في بعض النسخ «إن الله تبارك اسمه وتعالى جده وجل ثناؤه»، وفي بعضها عليه زيادة «وتقدست أسماؤه». ولا يتغير المعنى.

۲- عَلَم ہے اور عربی زبان کا لفظ ہے۔

عَلَم کا مطلب یہ ہے کہ صفت اور مشتق نہیں؛ بلکہ اسم جامد ہے کہ وہ نہ کسی سے نکلا، نہ اس سے کوئی اور لفظ مشتق ہوا۔

لفظ اللہ کے عدم اشتقاق کے دلائل:

پہلی دلیل: لفظ اللہ کبھی صفت واقع نہیں ہوتا؛ بلکہ ہمیشہ موصوف واقع ہوتا ہے۔

دوسری دلیل: ایسا عَلَم جس پر تمام صفات کمالیہ جاری ہوں، لفظ اللہ کے سوا اور کوئی لفظ نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ صفات باری تعالی کے اِجرا کے لیے عَلَم کا وجود ضروری ہے اور اسمائے حسنی میں فقط یہی وہ پہلا اسم ہے، جو اسم ذات ہے، باقی تمام اسماء صفاتی ہیں، کسی نہ کسی صفت پر دلالت کرتے ہیں۔

تیسری دلیل: معنی توحید کے لیے مفید کلمہ: «لا إله إلا الله» ہے۔ اگر یہاں اسم ذات کے بجائے کسی اسم صفت کو ذکر کیا جاتا، تو خالص توحید پر دلالت نہ ہوتی۔ جیسے کوئی کہے: «لا إله إلا الرَّحمن» یا «لا إله إلا العزيز» تو یہ اسماء توحیدِ خالص کا معنی نہیں دیتے؛ اس لیے کہ مشتق کے متعلق مناطقہ یہ کہتے ہیں کہ مشتق کلی ہوتا ہے اور کلی کا استثنا کلی سے مفید نہیں؛ اس لیے کہ کلی واجب الوجود میں کثرت کا معنی ذہن میں ہوتا ہے؛ کیوں کہ آلہہ باطلہ کا احتمال تو ہے، ورنہ لوگ اس کے قائل کیوں ہوتے؛ لیکن خارج میں مصداق واجب الوجود ایک فرد خاص اللہ تعالی کی ذات ہے، جس کے سوا کسی کی نہ ذات واجب الوجود ہے نہ صفات؛ اگرچہ مناطقہ واجب الوجود کو کلی کہتے ہیں؛ لیکن کلی کہنا احتمال کثرت کی وجہ سے ہے، ورنہ نفس الامر کے اعتبار سے وہ فرد واحد مخصوص میں منحصر ہے؛ لیکن چونکہ کلی اپنی ذات کے اعتبار سے کثیرین پر دلالت کرتی ہے اور احتمال کے درجہ میں تعدد کا معنی رکھتی ہے؛ اس لیے توحیدِ خالص کے لیے مفید نہ ہوگی؛ لہٰذا توحیدِ خالص کے اظہار کے لیے اسم ذات کا ذکر ضروری ہے، جس میں امکان کے درجہ میں بھی تعدد کا احتمال نہیں، اور کثرت کا تصور بھی ذہن میں نہیں آتا۔

۳- لفظ اللہ صفت ہے اور إله بمعنی مألوہ سے مشتق ہے۔ الف لام داخل ہوا تو معرف باللام اور خارجی قرائن کے سبب عَلَم بن گیا، جیسے کسی کا نام عامر ہو تو معنی صفت پائے جانے کے باوجود علَم بن جانے کی وجہ سے خاص ہو گیا۔

اس قول کے لحاظ سے کلمہ «لا إله إلا الله» مفید توحید اس طرح ہو گا کہ اگرچہ اصل معنی کے اعتبار سے صفت ہے؛ لیکن اب اللہ تعالی کا علم خاص بن جانے کی وجہ سے توحید خالص کے لیے مفید ہو گا۔

صفت کہنے والے آیت کریمہ: ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَ فِي الْاَرْضِ﴾. (الأنعام: ۳) سے استدلال کرتے

ہیں، کہ لفظ اللہ اگر علم خالص اور غیر مشتق ہو تو اس کے ساتھ فِي السَّمٰوٰتِ متعلق نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ فِي حرف جر فعل یا شبہ فعل (صیغہ صفت) کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، علم خالص کے ساتھ جر کا تعلق نہیں ہوتا۔

جمہور کے نزدیک لفظ اللہ علم ہے اور جس علم میں صفت کا معنی ہو حرف جر اس سے متعلق ہو سکتا ہے۔ اور استشہاد کے طور پر یہ شعر پیش کرتے ہیں:

أَسَدٌ عليَّ وفي الحُروب نَعامَةٌ ۞ فَتْخَاءُ تَنفرُ مِن صَفير الصَّافِرِ

(عيون الأخبار ٢٤٣/١)

ہم پر یہ شیر کی طرح (صفت شجاعت) ہے، اور لڑائی میں شتر مرغ کی طرح (صفت بزدلی) ہے، بزدل ہے، جو سیٹی بجانے والے کی سیٹی سے بھی بھاگ جاتا ہے۔

گویا لفظ اللہ میں صفت کے معنی ہے؛ اگرچہ اصل کے اعتبار سے علم ہے؛ اس لیے فِي السَّمٰوٰتِ کا تعلق لفظ اللہ سے صحیح ہے۔ ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ﴾ یعنی هو المعبود في السَّموات والأرض. بعض مفسرین کہتے ہیں کہ يَعْلَمُ سے متعلق ہے، جو بعد میں ہے۔

ابن امیر الحاج نے لکھا ہے: «الاسم الجليل أعني الله خاص بواجب الوجود الخالق للعالم المستحق لجميع المحامد، بل هو أخص أسمائه الحسنى. والصحيح أنه عربي كما عليه عامة العلماء لا أنه عبري أو سرياني كما ذهب إليه أبو زيد البلخي، ثم على أنه عربي هل هو علم أو صفة فقيل: صفة، والصحيح الذي عليه المعظم أنه علم، ثم على أنه علم هل هو مشتق أو غير مشتق، فقيل: مشتق على اختلاف بينهم في المادة التي اشتق منها، وفي أن علميته حينئذ بطريق الوضع أو الغلبة. وقيل: غير مشتق، بل هو علم مرتجل من غير اعتبار أصل أخذ منه، وعلى هذا الأكثرون منهم أبو حنيفة، ومحمد بن الحسن والشافعي والخليل والزجاج وابن كيسان والحليمي، وإمام الحرمين والغزالي والخطابي». (التقرير والتحبير ١١/١، خطبة الكتاب. وانظر: المصباح المنير، ص١٨. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢٥٧/١. والمفردات للراغب، ص٢١. ومعجم الكليات للكفوي، ص١٧٣)

توحید کی اقسام ثلاثہ:

(ا) توحید الذات:

یعنی اسلام کا بنیادی پیغام یہ ہے کہ اللہ تعالی کی ذات وحدہ لاشریک لہ ہے۔

مجوس دو معبود مانتے ہیں: ۱- یزدان، جس کو خالق الخیر کہتے ہیں۔ ۲- اہرمن، جس کو خالق الشر کہتے ہیں۔

کواکب پرست کہتے ہیں: عالم کو سبعہ سیارات چلا رہے ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱- شمس۔ ۲- قمر۔ ۳- زُحل۔ ۴- مُشتری۔ ۵- عطارد۔ ۶- مریخ۔ ۷- زہرہ۔
اس خیال کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔

بعض لوگوں نے قرآن کریم کے الفاظ: ﴿ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ﴾. (آل عمران: ۲۶) سے استدلال کیا کہ اس میں چونکہ خیر کے ساتھ شر کا لفظ مذکور نہیں ہے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے شر کو پیدا نہیں کیا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ اکتفا کے قبیل سے ہے۔ أي: بيدك الخير والشرّ.

دوسرا جواب یہ ہے کہ خیر کی نسبت تو کی جاتی ہے؛ مگر شر کی نسبت کو سوئے ادب کی وجہ سے ذکر نہیں کرتے؛ جبکہ یہ بات مسلّم ہے کہ خلقِ شر شر نہیں؛ بلکہ کسبِ شر شر ہے۔ یعنی جو فعل انسانی اختیار میں ہے اس کا ارتکاب شر ہے۔

اور حدیث شریف میں: «والشَّرُّ ليس إليك». (صحيح مسلم، باب الدعاء في صلاة الليل، رقم: ۱۲۹۰) تادباً کہا گیا ہے، اس میں خلقت کی نفی نہیں ہے؛ بلکہ «والقدر خيره وشره من الله تعالى» اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلّم عقیدہ ہے۔

سنن ابو داود کی آخری حدیث میں مذکور ہے: «يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب اللَّيل والنَّهار». (سنن أبي داود، باب في الرجل يسب الدهر، رقم: ۴۵۹۰)

اس حدیث میں مصائب ونوازل، آفات وبلیات کی نسبت زمانہ کی طرف کرکے زمانہ کو برا بھلا کہنے کی تردید اور مذمت کی گئی ہے؛ چونکہ عرب « يا بؤس الدهر» اور «يا خيبة الدهر» کے الفاظ ایسے مواقع پر کہتے تھے؛ اس لیے حدیث قدسی میں اللہ تعالی نے ابن آدم کے اس فعل کے بارے میں فرمایا کہ: بنی آدم مجھے اس قسم کی باتوں سے اذیت دیتے ہیں؛ کیوں کہ جس وجہ سے وہ زمانہ کو سب وشتم کرتے ہیں اُن مصائب اور آفات کا نازل کرنے والا تو میں ہوں، زمانہ تو مخلوق ہے صرف اس کے لیے ظرف واقع ہوا ہے، زمانے کا کوئی دخل نہیں، موثر بالذات تو میں ہوں، اور فرمایا: «أنا الدهر».

بعض دہریوں نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ زمانہ خدا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: آگے کے الفاظ: «أقلب الليل والنهار» (میں دن رات کو گردش دیتا ہوں) ان کی تردید کے لیے کافی ہے؛ اس لیے کہ اگر وہ زمانہ ہے، تو کیا زمانہ خود اپنے آپ کو الٹا پلٹا رہا ہے؛ جبکہ مقلِّب مقلَّب کا غیر ہوتا ہے۔ (فتح الباري ۵۶۶/۱)

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ "دہر" اللہ کے ناموں میں کہیں مذکور نہیں؛ جبکہ اسمائے حسنی توقیفی ہیں۔
(بذل المجهود ۶۶۳/۱۳)

اسمائے حسنیٰ کے اجتہادی یا توقیفی ہونے کی بحث:

اللہ تعالیٰ کے اسماء کے توقیفی ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل امام رازیؒ نے اپنے رسالہ ”لوامع البینات“ میں ذکر کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں یا اجتہادی؟

توقیفی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بتانے پر موقوف ہوں۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے بتایا، تو ہم نے جانا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اسماء ہیں۔ اور اجتہادی کا مطلب یہ ہے کہ علما نے اجتہاد سے کام لے کر اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی اسم یا صفت وضع کرلی ہو۔ امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے سارے نام توقیفی ہیں، اور معتزلہ ان کو اجتہادی کہتے ہیں۔(الفرق بین الفرق، ص٣٢٦) امام غزالیؒ نے موازنہ کرتے ہوئے فیصلہ صادر کیا کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں اور صفات اجتہادی ہیں۔ مثلاً: اللہ تعالیٰ کے اسماء میں طبیب موجود نہیں ؛ اس لیے یا طبیب نہ کہے؛ البتہ اللّهم أنتَ الطبيب المداوی کہہ سکتا ہے۔ هذه خلاصة ما قاله البيهقي في الأسماء والصفات (١/٢١٧) اور علامہ مناویؒ نے فیض القدیر میں لکھا ہے: «تسمية الله بالطبيب إذا ذكره في حالة الاستشفاء، نحو أنت المداوی، أنت الطبيب سائغ. ولا يقال: يا طبيب، كما يقال: يا حكيم؛ لأنّ إطلاقه عليه متوقف على توقيف.(فيض القدير، رقم:١٤٤٥. وانظر: لوامع البينات، ص١٨-٢١. وحاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٢١٣-٢١٤. والمقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ص١٧٣)

اسماء اللہ اور صفات اللہ میں فرق:

اسم وہ ہے جس کے الفاظ قرآن وحدیث میں وارد ہوں۔ صفت وہ ہے جس کے معنی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہوں؛ لیکن وہ الفاظ ثابت نہ ہوں۔

(۲) توحید الصفات:

یعنی اللہ کی صفات مخصوصہ، جیسے: اللہ تعالیٰ کا متولی اور ناظر ہونا، مختار کل اور عالم الغیب ہونا، علم کے اعتبار سے ہر جگہ حاضر وناظر ہونا، اس میں کوئی اس کا شریک نہیں۔

(۳) توحید الافعال:

افعال سے مراد: تاثیر بالذات کا ہونا ہے۔ یعنی موثر حقیقی تمام افعال میں صرف اللہ کی ذات ہے؛ البتہ ظاہری طور پر ان کا صدور اسباب سے ہونا شبہ میں ڈالتا ہے کہ یہ فعل شاید اسی سبب کا ذاتی فعل ہو، مثلا: آگ جلانے کے عمل میں موثر بالذات ہو کہ یہ جلانا اس کا ایسا لازمہ ہو، جو کبھی بھی اس سے جدا نہ ہوتا ہو؛ جبکہ ایسا نہیں، اس کا جلانا اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ ہوتا ہے، اگر جلانا اس کا خاصہ لازمہ ہوتا، تو ابراہیم علیہ السلام کو

بھی جلا ڈالتی؛ جبکہ اس وقت آگ کو اللہ تعالی نے حکم دیا: ﴿قُلْنَا يٰنَارُ كُوْنِيْ بَرْدًا وَّ سَلٰمًا عَلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ ﴾.
(الأنبياء: ٦٩) اے آگ! ابراہیم پر ٹھنڈی اور سلامتی والی بن جا۔

خلاصہ اس صفت کا یہ ہے کہ اشیاء میں تاثیر موثر حقیقی یعنی اللہ تعالی کی ہے، کسی غیر کی نہیں۔

توحید کے مراتب اربعہ:

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے توحید کے چار مراتب بیان کئے ہیں:

(۱) اللہ تعالی واجب الوجود ہونے میں منفرد ہے:

یعنی اللہ تعالی کی ذات اور صفات کے علاوہ تمام اشیاء ممکنات کہلاتی ہیں۔ صرف ایک اسی کی ذات واجب الوجود ہے۔ اشیائے ممکنہ میں کسی کی انتہاء وابتداء دونوں ہے، جیسے: جاندار۔ اور کسی کی ابتداء ہے، لیکن انتہا نہیں، جیسے: اہل جنت واہل جہنم۔ اور اللہ تعالی ازل سے ہے، اس کی کوئی ابتداء نہیں، وہ ہر چیز کی انتہا تو ہے؛ لیکن اس کی کوئی انتہا نہیں۔

(۲) تخلیق:

یعنی تخلیق کی صفت اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے، غیر اللہ تخلیق نہیں کر سکتا، بلکہ کسب کرتا ہے۔ سارا عالم مل کر مٹی کا ایک ایسا ذرہ بھی نہیں بنا سکتا، جس میں مٹی کے تمام اوصاف پائے جائیں۔

(۳) تدبیر:

یعنی اشیاء اور مخلوقات میں تدبیر و تصرف اللہ تعالی کا خاص وصف ہے، اس میں کوئی اس کا شریک نہیں۔

(۴) لا معبود الا اللہ:

یعنی قلبی، قولی، عملی، مالی اور بدنی، ہر قسم کی عبادت اللہ تعالی کے لیے خاص ہے، کسی اور کی عبادت جائز نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اول الذکر پہلی دونوں قسموں میں یہود و نصاری اور مشرکین کا بھی اختلاف نہیں؛ البتہ آخر الذکر دونوں قسموں میں بعض اہل مذاہب باطلہ نے اختلاف کیا ہے۔ (حجة الله البالغة، باب التوحيد ١/٣١٨، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي. وانظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان ٤/٥١٧)

توحید الوہیت و توحید ربوبیت:

بعض علما نے توحید کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱- توحید الوہیت۔ ۲- توحید ربوبیت۔ سب سے پہلے یہ

تقسیم حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہاں ذکر کیا جارہا ہے:

۱- توحید الوہیت: إفراد الله وحده بالعبادة، والتوجه إليه بالدعاء. وهذا الذي كفر بسببه المشركون.

۲- توحید ربوبیت: الاعتقاد بأن الله وحده هو الخالق للعالم، وهو وحده المتصرف فيه بالمنع والعطاء وغير ذلك.

سلفی حضرات نے توحید ربوبیت اور توحید الوہیت کے ساتھ ایک اور توحید کا اضافہ کیا ہے اس کا نام توحید الاسماء والصفات رکھا اور اس کی تعریف کچھ یوں کرتے ہیں کہ اللہ تعالی ان تمام صفات میں متفرد ہیں جن کو اللہ تعالی نے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالی کے لیے ثابت کی ہیں۔ یہ صفات تشبیہ، تمثیل، تعطیل اور تحریف سے پاک ہیں۔ صفات جیسے ید اللہ، وجہ اللہ کی تاویل کو تحریف اور تفویض کو تعطیل کہتے ہیں۔ دوسری طرف حسن بناء کہتے ہیں کہ ید وغیرہ کو صفات کہنا بدعت ہے۔ یہ اضافات ہیں۔

شیخ سعید فودہ سلفی حضرات کی توحید کی اس تیسری قسم کے بارے میں لکھتے ہیں: «وحاصل هذا النوع من التوحيد عندهم: هو إثبات بعض الصفات والأسماء الوارد إضافتها إلى الله تعالى بنفس معانيها اللغوية الحقيقية في العرف العامِّ الشائع لله تعالى، وهذا هو عين التشبيه والتمثيل. وهم وإن كانوا يفرٌّون منه في اللفظ، فهم قائلون به معنى». (شرح العقيدة الطحاوية ١/١١٦)

بعض سلفی حضرات بے دھڑک اشاعرہ اور ماتریدیہ کو جہمیہ کہتے ہیں کہ یہ صفات خبریہ کے منکر ہیں، ید اللہ اور وجہ اللہ کی تاویل کرتے ہیں۔ (شرح العقيدة الطحاوية لصالح آل شيخ ١/١٠٩)

لیکن یہ بات صحیح نہیں؛ جہمیہ جہم بن صفوان کی جماعت کا نام ہے جو جبری تھا اور بندہ کو اپنے افعال کا خالق اور قادر مانتا تھا، اور یہ بھی کہتا تھا کہ بندہ کے لیے جو صفات ثابت ہیں وہ اللہ تعالی کے لیے ثابت نہیں ہو سکتیں۔ اللہ تعالی کو حی اور عالم نہیں کہتے، کیونکہ یہ بندوں کی صفات ہیں، ہاں اللہ تعالی کو قادر اور خالق کہتے ہیں اس لیے کہ خلق کی صفت اور بقول ان کے قدرت کی صفت اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص ہے، اس لیے کہ جہمیہ جبریہ ہیں، بندہ کی قدرت وغیرہ کو نہیں مانتے ہیں۔ اشاعرہ ایسے نہیں وہ اللہ تعالی کے لیے صفت علم، قدرت، ارادہ وغیرہ کو مانتے ہیں، اور ید، قدم وغیرہ کو بھی بطور صفات مانتے ہیں، لیکن ان میں یا تفویض کرتے ہیں یا مناسب تاویل کرتے ہیں جو صفت کی تاویل دوسری صفت کے ساتھ ہے۔ پھر جہم بن صفوان آخری اموی حکمران مروان بن محمد کے عہد حکومت میں "مرو" میں قتل کیا گیا تھا، وہ اصلاً ترمذ کا رہنے والا تھا، اسی سال اموی خلیفہ مروان بن محمد کو بھی قتل کیا گیا اور حکومت بنو عباس کو منتقل ہوگئی۔ (كذا في جامع اللآلي، ص١٠٣)

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشرکین توحیدِ ربوبیت کا اقرار کرتے تھے، جیسا کہ آیت

کریمہ: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُوْلُنَّ اللهُ﴾. (العنكبوت: ٦١)
اور اس جیسی دوسری آیات سے معلوم ہوتا ہے؛ البتہ وہ غیر اللہ کو اللہ تعالی کے ساتھ عبادت میں شریک ٹھہراتے تھے۔(دیکھئے: اقتضاء الصراط المستقيم ٣٨٦/٢. ومجموع الفتاوى ٢٦٩/١٠).

اس تقسیم کو دوسرے حضرات نے متعدد دلائل کی بنیاد پر رد فرمایا ہے:

دلیل(۱): قال اللہ تعالی: ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ اٰلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء: ٢٢)

یہ آیت کریمہ دلالت کرتی ہے کہ "اِلٰہ" اور "رب" لازم ملزوم کی طرح ہیں۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر آسمان وزمین میں ایک اللہ کے علاوہ اور بھی رب ہوتے تو ایک کی چاہت دوسرے کی چاہت کے خلاف ہوتی، جس سے کائنات میں فساد لازم آتا؛ لیکن ایسا نہیں ہوا؛ پس آسمان وزمین میں فساد کا واقع نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کائنات کا رب اپنی ربوبیت میں اکیلا ہے۔(صلح الإخوان، ص١٢٨. البراهين الساطعة، ص٣٧٨)

خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت میں توحیدِ الوہیت مذکور ہے اور توحیدِ ربوبیت مراد ہے۔

دلیل(۲): قال اللہ تعالی: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوْا بَلٰى ۛ شَهِدْنَا﴾. (الأعراف: ١٧٢) کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے کہا: کیوں نہیں؟ ہم سب اس بات کی گواہی دیتے ہیں (کہ آپ ہمارے رب ہیں)۔

اس آیت میں توحیدِ ربوبیت کا اقرار کروایا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ وہ نجات کے لیے کافی ہے؛ جبکہ سلفیہ کے نزدیک توحیدِ ربوبیت نجات کے لیے کافی نہیں۔

دلیل(۳): قال اللہ تعالی: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا﴾.(فصلت: ٣٠) جو لوگ اللہ تعالی کو اپنا رب کہتے ہیں، پھر اس پر جم جاتے ہیں۔

وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «قلْ: رَبِّيَ اللهُ ثُمَّ اسْتَقِمْ». (سنن الترمذي، رقم: ٢٤١٠)

اس سے معلوم ہوا کہ توحیدِ ربوبیت کے بعد عمل پر جم جانا نجات کے لیے کافی ہے۔

دلیل(۴): قبر میں سوال کے بارے میں «مَنْ رَبُّكَ؟» کے الفاظ وارد ہیں۔ (صحيح مسلم، رقم: ٢٨٧١)

مذکورہ بالا آیت واحادیث میں «إلهنا»، «إلهي» یا «مَنْ إلٰهُكَ» نہیں فرمایا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجات کے لیے توحیدِ ربوبیت کافی ہے، اور توحیدِ ربوبیت وتوحیدِ الوہیت الگ الگ نہیں؛ بلکہ دونوں لازم ملزوم کی طرح ہیں۔

دلیل(۵): قال اللہ تعالی: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلٰٓئِكَةَ وَالنَّبِيّٖنَ أَرْبَابًا﴾. (آل عمران: ٨٠) وہ تم کو یہ حکم نہیں دے سکتے کہ فرشتوں اور انبیاء کو رب بنادو۔

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین بہت سارے رب ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے؛ جبکہ سلفیہ جو

توحید کی تقسیم کے قائل ہیں، کہتے ہیں کہ مشرکین توحید ربوبیت مانتے تھے۔

(٦) مشرکین اللہ تعالی کو خالق نہیں مانتے تھے؛ بلکہ دہری تھے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَقَالُوْا مَا هِیَ اِلَّا حَیَاتُنَا الدُّنْیَا نَمُوْتُ وَ نَحْیَا وَ مَا یُهْلِكُنَاۤ اِلَّا الدَّهْرُ﴾. (الجاثیة: ٢٤) انہوں نے کہا: ہماری زندگی نہیں ہے، مگر یہی دنیوی زندگی، ہم مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہمیں صرف زمانہ ہلاک کرتا ہے۔

(٧) قال اللہ تعالی: ﴿كَیْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ﴾. (البقرة: ٢٨) تم اللہ کے ساتھ کفر کا طرزِ عمل آخر کیسے اختیار کر لیتے ہو!

و قال تعالی: ﴿وَهُمْ یَكْفُرُوْنَ بِالرَّحْمٰنِ﴾. (الرعد: ٣٠) اور یہ لوگ اس ذات کے ساتھ کفر کر رہے ہیں جو سب پر مہربان ہے۔

و قال تعالی: ﴿قُلْ اَىٕنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِیْ خَلَقَ الْاَرْضَ فِیْ یَوْمَیْنِ وَ تَجْعَلُوْنَ لَهٗۤ اَنْدَادًا﴾. (فصلت: ٩) کیا تم واقعی اس اللہ کے ساتھ کفر کرتے ہو جس نے زمین کو دو دن میں پیدا کیا اور اس کے لیے شریک بناتے ہو۔

مذکورہ بالا آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین اللہ تعالی کی ربوبیت کا انکار کرتے تھے، اس کو رب بھی نہیں مانتے تھے۔

(٨) قال اللہ تعالی: ﴿وَ اِذَا قِیْلَ لَهُمُ اسْجُدُوْا لِلرَّحْمٰنِ قَالُوْا وَ مَا الرَّحْمٰنُ ۗ اَنَسْجُدُ لِمَا تَاْمُرُنَا وَ زَادَهُمْ نُفُوْرًا ۩ ﴿٦٠﴾﴾. (الفرقان: ٦٠) اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ رحمن کو سجدہ کرو، تو یہ کہتے ہیں کہ رحمن کیا ہوتا ہے؟ کیا جسے بھی تم کہہ دو، ہم اُسے سجدہ کیا کریں؟ اور اس بات سے وہ اور زیادہ بدکنے لگتے ہیں۔

مذکورہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین نہ تو اللہ تعالی کی احدیت کا اقرار کرتے تھے اور نہ ربوبیت کا؛ بلکہ کہتے تھے کہ "رحمن کیا ہے"؟ اللہ کی رحمت اور ربوبیت کا انکار کرتے تھے۔

(٩) ﴿تَاللّٰهِ اِنْ كُنَّا لَفِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ ﴿٩٧﴾ اِذْ نُسَوِّیْكُمْ بِرَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ﴿٩٨﴾﴾. (الشعراء) اللہ کی قسم ہم تو اُس زمانے میں کھلی گمراہی میں مبتلا تھے جب ہم نے تمہیں رب العالمین کے برابر قرار دے رکھا تھا۔

مشرکین اپنے معبودوں کو ربوبیت میں اللہ کے برابر قرار دیتے تھے۔

(١٠) ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴿٢٢﴾﴾. (البقرة: ٢٢) پس تم اللہ کے ساتھ شریک نہ ٹھہراؤ، جبکہ تم جانتے ہو۔

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین اپنے معبودوں کے بارے میں یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ وہ ربوبیت میں اللہ کے برابر ہیں۔ ربوبیت کو اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھتے تھے؛ کیونکہ اس سے پہلے آسمان کو چھت بنانے، زمین کو بستر بنانے، آسمان سے پانی برسانے کا ذکر ہے کہ ان صفات تربیت میں اللہ تعالی

کو غیر اللہ کا شریک نہ بناؤ۔

(۱۱) ﴿فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللهِ ۚ وَمَا كَانَ لِلّٰهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلٰى شُرَكَآئِهِمْ ۗ سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ ﴾. (الأنعام:١٣٦) پھر جو حصہ ان کے معبودوں کے لیے ہوتا تھا وہ اللہ تعالی کو نہیں پہنچتا تھا، اور جو اللہ کے لیے ہوتا تھا وہ ان کے معبودوں تک پہنچتا تھا۔

مشرکین اللہ تعالی کو اپنے بتوں سے کمتر سمجھتے تھے، تو کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ رب صرف اللہ تعالی کو مانتے ہوں؟

(۱۲) ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللهِ﴾. (التوبة:٣١) انھوں نے اللہ کے بجائے اپنے علما اور بزرگوں کو رب بنایا۔

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ربوبیت میں شرک کرتے تھے۔

(۱۳) ﴿يٰصَاحِبَيِ السِّجْنِ ءَاَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ خَيْرٌ اَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾. (يوسف:٣٩) اے میرے جیل کے ساتھیوں کیا مختلف رب بہتر ہیں یا ایک اللہ جو واحد اور قہر والا ہے۔

اس آیت کریمہ میں یوسف علیہ السلام نے توحید ربوبیت کی دعوت دی ہے؛ اس لیے کہ ربوبیت اور الوہیت ایک ہی ہے؛ اگر دونوں الگ چیزیں ہوتیں اور کفار ربوبیت کو مانتے، تو ارباب کہنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟

(۱۴) ﴿اِنْ نَّقُوْلُ اِلَّا اعْتَرٰىكَ بَعْضُ اٰلِهَتِنَا بِسُوْٓءٍ﴾. (هود:٥٤) ہم تو یہی کہتے ہیں کہ ہمارے بعض معبودوں نے تم کو دماغی خلل میں مبتلا کر دیا ہے۔

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے معبودوں کو مستقل طور پر نفع و نقصان پہنچانے والا سمجھتے تھے۔ توحید ربوبیت کے قائل نہ تھے۔

مثبتین نے ان اعتراضات کے جوابات دینے کی کوشش کی ہے، ہم نے تطویل سے دامن بچانے کے لیے جوابات کو حذف کر دیا ہے۔(انتهى ملخّصا من كتاب جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، ص٢٢٧-٢٨٦، لشمس الدين الأفغاني السلفي)

یاد رہے کہ جوابات کے مقابلے میں اشکالات قوی ہیں۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس تقسیم کو جن حضرات نے صحیح قرار دیا ہے، یا جن کے کلام میں یہ تقسیم ملتی ہے، ان میں سے بعض کے اسمائے گرامی ملاحظہ فرمائیں:

۱- ابن ابی العزؒ۔ (شرح العقيدة الطحاوية)

۲- محمود شکری آلوسیؒ۔ (فتح المنان)

۳- محمد بشیر السہسوانی الہندیؒ۔(صیانۃ الإنسان عن وسوسۃ الشیخ دحلان)
۴- نعمان آلوسیؒ۔(جلاء العینین)
۵- اکمل الدین بابرتیؒ۔(شرح العقیدۃ الطحاویۃ)
٦-ملا علی قاریؒ۔(ضوء المعالي۔ ومنح الروض الأزہر)
۷- شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ۔(حجۃ اللہ البالغۃ)
۸- شیخ عبد الفتاح ابو غدۃؒ۔(کلمات في کشف الأباطیل)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس تقسیم پر جن حضرات نے تنقید کی ہے، ان میں سے بعض حضرات کے اسمائے گرامی ملاحظہ فرمائیں:

۱- داود بن سلیمان بن جرجیسؒ(م:۱۲۹۹ھ)۔(صلح الإخوان)۔
۲- احمد بن زینی دحلانؒ(م:۱۳۰۴ھ)۔(الدرر السنیۃ في الرد علی الوہابیۃ)
۳- ابراہیم بن عثمان بن محمد بن داود الازہری المنصوریؒ(م:۱۳۲٦ھ)۔(سعادۃ الدارین في الرد علی الفرقتین: الوہابیۃ ومقلدۃ الظاہریۃ)
۴- یوسف بن احمد بن نصر المصری المالکی الدجویؒ(م: ۱۳٦۵ھ)۔ (نقد تقسیم التوحید إلی ألوہیۃ وربوبیۃ)
۵- ابو حامد بن مرزوقؒ۔(براءۃ الأشعریین من عقائد المخالفین)
٦- محمد نوری رشید نقشبندیؒ۔(ردود علی شبہات السلفیۃ)
۷- علوی بن احمد بن الحسن الحضرمی المعروف بالحدادؒ۔(مصباح الأنام وجلاء الظلام في رد شبہ البدعي النجدي التي أضل بہا العوام)۔
۸-سلامۃ الغرامی الہندی المصری القضاعیؒ۔(البراہین الساطعۃ)
۹-سعید فودہ۔(شرح العقیدۃ الطحاویۃ)
۱۰- حسن بن علی السقاف۔(التندید بمن عدّد التوحید)

گزشتہ صفحات سے معلوم ہوا کہ اس تقسیم کے قائلین بھی بہت سی جگہوں پر اس بات کو مانتے ہیں کہ "رب" معبود کے معنی میں آتا ہے۔

خلاصۂ بحث:

۱- سلفی حضرات کا یہ کہنا کہ تمام کفار توحیدِ ربوبیت کا اقرار کرتے ہیں، صرف توحیدِ الوہیت کو نہیں

مانتے۔ یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا جیسا کہ مذکورہ آیات کریمہ سے پتا چلا۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ بعض کفار ایسے تھے جو توحید ربوبیت کا اقرار کرتے تھے، جیسا کہ قرآن کریم کی آیت: ﴿وَ لَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾. (العنکبوت: ٦١) سے پتا چلتا ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ جب وہ مجبور ہو جاتے ہیں تو بادلِ ناخواستہ اللہ تعالی کو خالق مان لیتے ہیں، یا بڑی اشیاء کی تخلیق کو اللہ تعالی کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

٢- ابن تیمیہ اور سلفی حضرات کے علاوہ ہمارے بھی بہت سارے علمانے اس تقسیم کو ذکر کیا ہے، جیسا کہ ملا علی قاری نے ضوء المعالی میں، علامہ بابرتی نے شرح العقیدۃ الطحاویہ میں، شیخ عبد الفتاح نے کلمات في كشف الأباطيل میں؛ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ان حضرات کا مقصد اس سے توسل کا انکار نہیں، جبکہ ابن تیمیہ اور دیگر سلفی حضرات کا توحید کی اس تقسیم کا مقصد توسل کا انکار ہے۔ گویا نفس تقسیم میں ان حضرات نے ابن تیمیہ کی موافقت کی ہے؛ البتہ غرض اور غایت میں ابن تیمیہ کے موافق نہیں۔

شیخ عبد السلام شنار لکھتے ہیں: «أول من ذهب إلى هذا التقسيم هو ابن تيمية رحمه الله، حيث قسم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات، راميًا من وراء ذلك - كما قال بعضهم- إبطال التوسل بالأنبياء والصالحين، ووسم المتوسلين بالشرك، وإخراجهم عن الإيمان، مدعيا بأن في التوسل إبطالا لتوحيد الألوهية، فنسب السلف الصالح وكبار أئمة المسلمين القائلين بجواز التوسل إلى الشرك، فوقع بخطأ عظيم وضلال مبين. وعند التأمل نجد أن هذا التقسيم صحيح في مبدئه فاسد في غايته». (تعليقات الشيخ عبد السلام شنار على ضوء المعالي، ص٥٤)

ترجمہ وتشریح: سب سے پہلے علامہ ابن تیمیہ نے توحید کی تین قسمیں بیان کی ہیں: ١- توحید اُلوہیت، ٢-توحید رُبوبیت، ٣- توحید الاسماء والصفات۔ توحید الاسماء والصفات سلفیوں کے نزدیک یہ ہے کہ صفاتِ الٰہیہ کی کوئی تاویل نہ کریں۔ اس کو وہ تحریف کہتے ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ شیخ ابن تیمیہ اس تقسیم سے توسل بالانبیاء کی بیخ کنی چاہتے ہیں، ان کا دعوی ہے کہ توسل توحیدِ اُلوہیت کی ضد ہے، گویا کہ متوسل بہ کو معبود قرار دیتا ہے اور توسل کرنے والوں پر شرک کا داغ لگاتے ہیں۔ علامہ بڑی غلطی اور کھلی گمراہی میں واقع ہوئے۔ غور وفکر سے پتا چلتا ہے کہ اس تقسیم کی ابتداء درست تھی، لیکن اس سے غلط نتیجہ نکالنا صحیح نہیں۔

شیخ البانی توحید کی اس تقسیم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «لا إله إلا الله، معناها: لا معبود بحق في الوجود إلا الله. فهل المسلمون قاموا بحق هذه الكلمة -كلمة التوحيد-؟ هل هم بعد أن

آمنوا بتوحيد الربوبية آمنوا بتوحيد الألوهية؟ مع الأسف نقضوها هذا النوع من التوحيد، نقضوه لماذا؟ لأنهم يأتون إلى قبور الأولياء والأنبياء والصالحين يصلون عندهم ويستغيثون بهم ويتوسلون بهم إلى الله». (موسوعة الألباني في العقيدة ٢/ ٥٧ ٥٨)

لا إله إلا الله کا مطلب یہ ہے کہ کائنات میں معبود بر حق اللہ تعالی کے علاوہ نہیں۔ کیا مسلمانوں نے اس کلمہ توحید کا حق ادا کیا؟ کیا وہ توحید ربوبیت کے بعد توحید الوہیت پر ایمان لائے؟ افسوس کی بات ہے کہ انھوں نے اس توحید کو توڑ دیا۔ کیوں؟ اس لیے کہ وہ اولیاء اور انبیاء کی قبروں کے پاس آتے ہیں، وہاں نماز پڑھتے ہیں اور ان کے وسیلے سے دعائیں مانگتے ہیں۔

چونکہ بعض کفار توحید ربوبیت کے قائل تھے اور عبادت میں غیر اللہ کو شریک کرتے تھے تو ان کو توحیدِ الوہیت کی تلقین کی گئی، اور بعض ربوبیت میں بھی غیر اللہ کو شریک سمجھتے تھے تو ان کے عقیدے کی بھی تردید کی گئی۔ ما قبل میں ہم نے متعدد حوالوں سے ثابت کیا کہ کچھ کفار کو توحید ربوبیت سمجھائی گئی ہے۔ یا جب مجبور ہو جاتے تو بعض توحید ربوبیت کے قائل ہوتے۔

سوال: یہ کہنا کہ یہ تقسیم سب سے پہلے ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے فرمائی صحیح نہیں؛ کیوں کہ ان سے پہلے علما کی کتب میں یہ تقسیم ملتی ہے؛ چنانچہ "الفقہ الأبسط" میں ہے: «قال الإمام أبو حنيفة: «والله يُدعَى مِن أعلى لا مِن أسفلَ؛ لأن الأسفل ليس مِن وصف الربوبية والألوهية في شيء». (الفقه الأبسط، ص٥٢، المنسوب إلى أبي حنيفة رحمه الله تعالى)

جس سے مدد مانگی جاتی ہے وہ اعلی ہے، اس لیے کہ اسفل ہونا صفتِ ربوبیت اور صفتِ الوہیت بالکل نہیں۔

وقال أبو منصور الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِّنْ إِلٰهٍ غَيْرُهٗ﴾. (الأعراف:٥٩) «أي: ما لكم من الإله الحق تثبت ألوهيته وربوبيته بالدلائل والبراهين من إله غيره». (تفسير الماتريدي - تأويلات أهل السنة ٤/ ٤٦٨)

ابو منصور ماتریدی نے ﴿مَا لَكُمْ مِّنْ إِلٰهٍ غَيْرُهٗ﴾ کی تفسیر میں کہا: وہ معبود حق جس کی الوہیت اور ربوبیت براہین و دلائل سے ثابت کی جاتی ہے وہ صرف اللہ تعالی ہے۔

جواب: ان عبارات میں مستقل اور اصطلاحی تقسیم نہیں ہے؛ بلکہ صرف اشارہ ہے۔ نیز فی نفسہ اس تقسیم میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے۔ ابن تیمیہ اور سلفی حضرات پر تنقید اس لیے ہے کہ وہ اس تقسیم کے ذریعہ توسل کا انکار کرنا چاہتے ہیں۔

شرک کی اقسام ثلاثہ کا بیان:

شرک کی بہت ساری قسمیں ہیں، جن کا خلاصہ تین قسموں میں آجاتا ہے:

١- الشرك في الذات. ٢- الشرك في الصفات. ٣- الشرك في العبادات.

(۱) شرک فی الذات:

غیر اللہ کو اللہ تعالیٰ کی طرح قدیم، خالق، رازق یا نفع ونقصان کا مالک سمجھنا شرک فی الذات ہے، جس کی سورتِ اخلاص میں صراحتاً نفی کی گئی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ ۙ وَلَمْ يُوْلَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝﴾.(الإخلاص)

ترجمہ: (اے نبی!) کہدیجئے کہ اللہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ اس نے کسی کو جنا، اور نہ وہ کسی سے جنا گیا، اور نہ اس کا کوئی ہمسر ہے۔

(۲) شرک فی الصفات:

اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرح اس کی تمام صفات بھی قدیم ہیں۔ اس کی صفات میں بھی کوئی اس کا شریک نہیں ہو سکتا؛ اس لیے غیر اللہ کو محلل ومحرم قرار دینا، یا غیر اللہ کو ہر شے پر علیم وبصیر، حاضر وناظر اور عالم الغیب کہنا، یا غیر اللہ کو مختار کل، یا اپنی حاجات کے لیے پکارنا اور مافوق الاسباب مددگار ماننا شرک ہے۔

(۳) شرک فی العبادات:

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے عبادت کی اچھی تعریف کی ہے، فرماتے ہیں: معبود کو قولاً، فعلاً اور عقیدۃً اس طرح مان لینا کہ معبود کو عابد کی ذات اور اعمال پر غیبی طور پر مکمل تسلط اور غلبہ حاصل ہے۔

عبادت کی تعریف مدارج السالکین کے حوالے سے:

حضرت مولانا حسین علی رحمہ اللہ تعالیٰ کے حلقے کے حضرات عبادت کی تعریف ابن قیم کی مدارج السالکین سے اور بعض مدارج کے حاشیہ سے یوں نقل کرتے ہیں: «الاعتقاد والشعور بأن للمعبود سلطة غيبية في العلم والتصرف فوق الأسباب يقدر بها على النفع والضرر». مولانا عبد الجبار صاحب نے "الہام الرحمن"، ص ۱۴ پر، مولانا افضل خان نے "نثر المرجان"، ص ۲۲ پر، مولانا غلام اللہ خان صاحب نے "جواہر القرآن" کے مقدمہ، ص ۳۸ پر اور مولانا عبد السلام سلفی نے "التبیان" میں یہ تعریف نقل کی ہے۔

بندہ عاجز اس تعریف کو مختصر اور آسان کر کے یوں کہتا ہے: «تعظيم العبدِ الغيرَ قلبًا أو بدنًا أو

لسانًا أو مالاً بحيث يعتقد أن للغيرِ تصرفًا غيبيًا عليه».

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بھی امداد الفتاوی (٦/ ٨٤) میں یہ تعریف نقل کی ہے۔ پھر مجھے ایک واقعہ یاد آیا وہ یوں کہ مفتی سعید احمد پالنپوری نے "آپ فتوی کیسے دیں؟" میں صفحہ ٢٦ پر لکھا ہے کہ: " ہم نے حضرت الاستاذ مفتی مہدی حسن صاحب قدس سرہ سے ایک بار عرض کیا تھا کہ ہمیں کوئی نصیحت فرمائیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: "کبھی کسی کے حوالہ پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے"۔ میں نے عرض کیا کہ "اگر حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ حوالہ دیں تو؟" آپ نے برجستہ فرمایا: " اگر حافظ ابن جبل حوالہ دیں تب بھی"!

میرے ذہن میں آیا کہ مدارج السالکین دیکھنا چاہیے کہ یہ حوالہ کہاں ہے؟ میں نے سرسری طور پر اس عبارت کے مظان دیکھے، مگر مجھے یہ حوالہ نہیں ملا، پھر میں نے تخصص کے طالب علم مفتی اویس پنجابی گودھروی سے کہا کہ آپ دیکھ لیں، انھوں نے بھی نفی میں جواب دیا، پھر اس کے بعد شمس الدین سلفی کی «جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية» نامی کتاب تین جلدوں میں آئی، جس میں انھوں نے موافقت کے نام پر علمائے دیوبند پر خوب تبرابازی کی ہے، انھوں نے اس تعریف کو نقل کرنے کے بعد حاشیہ میں لکھا ہے: «و لم أجده لا في المدارج ولا في حاشيته» پھر آگے انھوں نے تفسیر المنار (١/ ٥٦-٥٧) کے حوالے سے لکھا ہے: «العبادة هي التوجُّه بالدعاء و كلّ تعظيم قوليٍّ أو عمليٍّ إلى ذي السلطان الأعلى على عالَم الأسباب، وما هو فوق الأسباب». (جهود علماء الحنفية ١/ ٣١٨)

عبادت اپنی حاجات میں کسی کی طرف متوجہ ہونا ہے اور ہر وہ تعظیمی قول اور فعل ہے جو شہنشاہ اعلی کے دربار میں پیش کیا جاتا ہے جس کی سلطنت عالم اسباب پر قائم ہے اور اس سے وہ مانگا جاتا ہے جو مافوق الاسباب ہے۔

اس تعریف کا خلاصہ تقریباً وہی ہے جو پہلے عرض کیا جا چکا ہے۔

عبادت کی اور بھی تعریفات کی گئی ہیں۔ مثلاً: عبادت غایۃ التذلل کو کہا گیا ہے، جس کا اظہار انسان اپنی پیشانی کو زمین پر رکھ کر سجدے کی حالت میں کرتا ہے۔ یہ سجدہ عبادت غیر اللہ کے لیے جائز نہیں۔

اور فرشتوں کا آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنا، اسی طرح والدین اور بھائیوں کا یوسف علیہ السلام کو سجدہ کرنا عبادت کے طور پر نہیں تھا؛ بلکہ دونوں تعظیم اور اکرام کے لیے تھے اور سجدہ کے ذریعہ اکرام اور سلام کی پچھلی امتوں میں اجازت تھی جو اس امت کے لیے منسوخ کر دی گئی؛ اس لیے اب غیر اللہ کو سجدہ کرنا حرام ہے، اور اگر سجدہ کرنے والا مسجود کو معبود اور متصرف مانے، تو شرک ہے۔

شرک کی چھ اقسام کا بیان:

مجالس الابرار احمد رومی کی طرف منسوب ہے اور ردِّ بدعات میں اچھی کتاب ہے۔ انھوں نے توحید کے بالمقابل شرک کی چھ اقسام بیان کی ہیں: ۱- شرکِ استقلال، ۲-شرکِ تبعیض، ۳- شرکِ تقریب، ۴- شرکِ تقلید، ۵-شرکِ اسباب، ۶-شرکِ اغراض۔

۱-شرکِ استقلال:

ایک یا زیادہ مستقل معبود اور خداؤں کو ماننے کو کہتے ہیں۔ جیسے مجوس خالق الخیر کو یزدان اور خالق الشر کو اہرمن کہتے ہیں۔ اسی طرح مشرکین اور ہندو متعدد معبود مانتے ہیں۔

۲-شرکِ تبعیض / شرکِ تثلیث:

تین خداؤں کے ماننے کو کہتے ہیں۔ جیسے نصاری اللہ تعالی، حضرت مسیح علیہ السلام اور روح القدس یا حضرت مریم ان تینوں کے مجموعے کو ایک کہتے ہیں۔ جس سے انھوں نے تین ایک اور ایک تین کا فلسفہ ایجاد کیا۔

۳-شرکِ تقریب:

اللہ تعالی سے قریب کرنے کے لیے کسی کو معبود بنا کر خوش کرنا۔

﴿مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَآ اِلَى اللهِ زُلْفٰى﴾. (الزمر:۳) اور یہ کافر کہتے ہیں: ہم ان شرکاء کی عبادت صرف اس لیے کرتے ہیں تاکہ ہمیں اچھی طرح اللہ تعالی کے قریب کر دیں۔

﴿وَ يَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُوْلُوْنَ هٰٓؤُلَآءِ شُفَعَآؤُنَا عِنْدَ اللهِ﴾. (یونس:۱۸) اور یہ اللہ تعالی کے سوا ان معبودوں کی عبادت کرتے ہیں جو نہ ضرر پہنچا سکتے ہیں اور نہ فائدہ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالی کے پاس ہماری سفارش کرنے والے ہیں۔

﴿وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْا مِنْ دُوْنِ اللهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيْبُ لَهٗٓ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَآئِهِمْ غٰفِلُوْنَ ۝﴾. (الأحقاف:۵) اور ان لوگوں سے زیادہ گمراہ کون ہوگا جو اللہ تعالی کے سوا ان سے مدد مانگتے ہیں جو قیامت تک جواب نہیں دے سکتے اور نہ مدد کر سکتے ہیں اور وہ پکارنے والوں کی پکار سے بے خبر ہیں۔

﴿وَ لَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَ لَا يَضُرُّكَ ۚ فَاِنْ فَعَلْتَ فَاِنَّكَ اِذًا مِّنَ الظّٰلِمِيْنَ ۝﴾. (یونس:۱۰۶) اور ان سے مدد نہ مانگیں جو اللہ تعالی کے علاوہ ہیں، جو نہ آپ کو نفع پہنچا سکتے اور نہ نقصان۔ اگر آپ نے ایسا کیا تو آپ قصوروار ٹھہریں گے۔

مشرکین یہ کہتے تھے: «لبَّيك لا شريك لك لبَّيك، إلا شريكًا هو لك، تملِكه وما مَلَك».
(تفسير ابن أبي حاتم ٧/ ٢٢٠٨) نعوذ بالله تعالى منه.

اے اللہ! میں آپ کی اطاعت کے لیے حاضر ہوں، آپ کا کوئی شریک نہیں۔ میں آپ کی اطاعت کے لیے حاضر ہوں آپ کا کوئی شریک نہیں، مگر وہ جو آپ کے ماتحت ہے، آپ اس کے مالک ہیں اور اس کے مملوکات کے مالک ہیں۔

۴- شرکِ تقلید اور تقلید کی تعریف:

باپ دادا، یا بڑوں کی تقلید میں شرک کا قائل ہونا ہے۔

﴿ وَقَالُوا رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا ﴾. (الأحزاب:٦٧) اے ہمارے رب! ہم نے اپنے سرداروں اور بڑوں کی تابعداری کی تو انھوں نے ہمیں اصل راستے سے گمراہ کر دیا۔

﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾. (الزخرف:٢٣) یقیناً ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک طریقے پر پایا ہے اور ہم ان کے نقش قدم کی پیروی کرتے ہیں۔

﴿ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾. (البقرة) انھوں نے کہا: بلکہ ہم تو اس کی تابعداری کریں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے۔ کیا اگرچہ ان کے باپ دادا نہ کسی چیز کو سمجھتے ہوں اور نہ راہِ راست پر چلتے ہوں!

پرانوں کی تقلید تعصب یا جہالت پر مبنی ہونے کی وجہ سے شرک تھی۔ اس کے بالمقابل ائمہ کی تقلید کا مطلب یہ ہے: اتِّباع الأئمة في فهم الحكم من الدليل. یہ تقلید حسن ہے۔

یاد رہے کہ تقلید کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں۔ سب سے اچھی تعریف یہ ہے: اتباع كتب مذهبٍ من المذاهب المشهورة في فهم الحكم من الدليل.

۵- شرکِ اسباب:

اسباب کو موثر حقیقی سمجھنا اور نظام غیبی کا قائل نہ ہونا۔ جیسے کوئی بارشوں میں موسموں کی تاثیر کا قائل ہو اور اللہ تعالی کی قدرت یا تصرف کو ان میں نہیں مانتا۔

۶- شرکِ اغراض:

غیر اللہ کو خوش کرنے یا اس سے مفاد حاصل کرنے کے لیے اپنے آپ کو متقی ظاہر کرنے کو کہتے ہیں۔ شریعت میں اس کو ریاکاری کہتے ہیں۔ جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، قرآن وحدیث اس کی مذمت سے بھرے ہوئے ہیں۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس آیت کریمہ کے ذیل میں لکھا ہے: { فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ رَبِّهٖ } بالبعث والجزاء { فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ } أي فيها بأن يرائي { اَحَدًا }. یعنی جو لوگ اللہ تعالی سے ملاقات کی امید رکھتے ہوں وہ اچھے اعمال کرتے رہیں اور اللہ تعالی کی عبادت میں ریاکاری کرکے کسی کو شریک نہ کریں۔

جلالین کی تعلیق میں دکتور محمد احمد کنعان نے لکھا ہے: أخرج الإمام مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قال الله تبارك وتعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملا أشرك فيه معي غيري، تركته وشركه». اللہ تعالی فرماتے ہیں: میں شرکاء کے شرک سے سب سے زیادہ بے نیاز ہوں، جس نے میرے ساتھ کسی کو کسی عمل میں شریک کیا میں اس کو اس کے شرک کے حوالہ کروں گا۔ یعنی مجھے اس کے عمل کی کوئی ضرورت نہیں۔

علما فرماتے ہیں کہ شرک کی دو قسمیں ہیں: ۱- شرک اکبر، یعنی غیر اللہ کو معبود بنانا، ۲- شرک اصغر، یعنی غیر اللہ کو مقصود بنانا۔

قرآن کریم میں بار بار توحیدِ باری تعالی کا ذکر کیا گیا ہے کہ اللہ تعالی وحدہ لاشریک لہ ہے۔ اور پیغمبروں نے بھی اسی کلمہ توحید "لا إلٰہ إلا اللہ" کی دعوت دی ہے۔ (دیکھئے: مجالس الابرار، ص ۱۵۰-۱۵۲)

عبادات میں شرک کی چار اقسام:

۱- عبادتِ مالی۔ ۲- عبادتِ بدنی۔ ۳- عبادتِ قولی۔ ۴- عبادتِ قلبی۔ یہ چاروں عبادات اللہ تعالی کے لیے خاص ہیں، کسی اور کے لیے ثابت کرنا شرک ہے۔

(۱) مالی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کے لیے نذر و منت وغیرہ ماننا، غیر اللہ کے نام پر جانور ذبح کرنا، یا مٹھائی وغیرہ غیر اللہ کے نام پر تقسیم کرنا، جیسے کہا جائے کہ: فلاں بزرگ کے نام پہ یہ بکرا صدقہ کرتا ہوں۔ اسے علما نے ﴿مَآ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ﴾. (المائدۃ: ۳) کی وجہ سے حرام قرار دیا ہے۔

(۲) بدنی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کے لیے رکوع، یا سجدہ کرنا۔ اگر غیر اللہ کو متصرف مانے تو شرک ہے، ورنہ حرام ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ: کیا ہم اپنے بھائی یا دوست سے ملاقات کے وقت جھک سکتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں۔ پھر عرض کیا گیا کہ: کیا مصافحہ کر سکتے ہیں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں۔

عن أنس بن مالك، قال: قال رجل: يا رسول الله الرجل منا يلقى أخاه أو صديقه أينحني له؟ قال: لا، قال: أفيلتزمه ويقبله؟ قال: لا، قال: أفيأخذ بيده ويصافحه؟ قال: نعم. (سنن الترمذي، رقم:٢٧٢٨)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انحناء یعنی جھکنے سے منع فرمایا؛ اس لیے کہ انحناء کا آخری درجہ سجدہ ہے، جو صرف اللہ تعالی کے لیے ہے، کسی اور کے لیے جائز نہیں۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَّ اَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا﴾.(الجن:١٨) اور مسجدیں یا سجدے اللہ کے لیے ہیں، تو اللہ تعالی کے ساتھ کسی اور سے مدد نہ مانگو۔

و قال تعالی: ﴿لَا تَسْجُدُوْا لِلشَّمْسِ وَ لَا لِلْقَمَرِ وَ اسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَهُنَّ﴾.(حم السجدة:٣٧) نہ سورج کو سجدہ کرو، نہ چاند کو، صرف اُس اللہ کو سجدہ کرو جس نے اُنہیں پیدا کیا ہے۔

و قال تعالی: ﴿قُلْ اِنَّ صَلَاتِيْ وَ نُسُكِيْ وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾.(الأنعام) کہہ دو کہ ”بیشک میری نماز، میری عبادت اور میرا جینا مرنا سب کچھ اللہ کے لیے ہے جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔

و قال تعالی: ﴿اَلَّا يَسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِيْ يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ يَعْلَمُ مَا تُخْفُوْنَ وَ مَا تُعْلِنُوْنَ﴾. (النمل:٢٥) ترجمہ و تشریح: وہ اس لیے ہدایت سے محروم ہیں کہ اُس اللہ کو سجدہ نہیں کرتے جو آسمانوں اور زمین کی چھپی ہوئی چیزوں کو باہر لاتا ہے اور چھپی ہوئی اور ظاہر چیزوں کو جانتا ہے۔

(٣) قولی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کو مدد کے لیے پکارنا، ان سے مدد مانگنا۔ اس کو شرک قولی یا شرک فی الدعاء کہتے ہیں؛ اگر چہ یہ عبادت بدنی میں شامل ہے؛ لیکن چونکہ بہت سے لوگ غیر اللہ کے لیے قولی عبادت میں مبتلا ہیں؛ اس لیے اس کو مستقل عنوان سے ذکر کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی۔ درج ذیل آیات میں صراحتاً اس سے منع کیا گیا ہے:

قال اللہُ تعالی: ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ عِبَادٌ اَمْثَالُكُمْ﴾. (الأعراف: ١٩٤) یقین جانو کہ اللہ کو چھوڑ کر جن جن کو تم پکارتے ہو، وہ سب تمہاری طرح (اللہ کے) بندے ہیں۔

و قال تعالی: ﴿وَ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ مَا يَمْلِكُوْنَ مِنْ قِطْمِيْرٍ﴾. (فاطر: ١٣) اور اُسے چھوڑ کر جن (جھوٹے خداؤں) کو تم پکارتے ہو وہ کھجور کی گٹھلی کے چھلکے کے برابر بھی کوئی اختیار نہیں رکھتے۔

و قال تعالی: ﴿وَ يَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ﴾. (یونس:١٨) اور یہ لوگ اللہ کو چھوڑ کر اُن (من گھڑت خداؤں) کی عبادت کرتے ہیں جو نہ ان کو کوئی نقصان پہنچا سکتے ہیں، نہ ان کو کوئی فائدہ دے سکتے ہیں۔

(۴) قلبی عبادات میں شرک:

یعنی دل میں کسی سے اس طرح کا خوف یا امید رکھنا کہ اگر وہ ناراض ہو جائے تو ما فوق الاسباب ضرر پہنچادے گا، اور اگر خوش ہو جائے تو فائدہ اور خیر پہنچادے گا۔ یہ بھی اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے۔

قال اللہ تعالی علی لسان نبیہ إبراهيم عليه السلام: ﴿وَكَيْفَ اَخَافُ مَآ اَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُوْنَ اَنَّكُمْ اَشْرَكْتُمْ بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهٖ عَلَيْكُمْ سُلْطٰنًا ۭ فَاَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ اَحَقُّ بِالْاَمْنِ ۚ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۝﴾.(الأنعام) اور جن چیزوں کو تم نے اللہ کا شریک بنا رکھا ہے، میں اُن سے کیسے ڈر سکتا ہوں، جبکہ تم اُن چیزوں کو اللہ کا شریک ماننے سے نہیں ڈرتے جن کے بارے میں اُس نے تم پر کوئی دلیل نازل نہیں کی ہے ؟ اب اگر تمہارے پاس کوئی علم ہے تو بتاؤ کہ ہم دو فریقوں میں سے کون بے خوف رہنے کا زیادہ مستحق ہے؟۔

و قال تعالی: ﴿وَاِنْ يَّمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهٗٓ اِلَّا هُوَ ۭ وَاِنْ يَّمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلٰي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۝﴾. (الأنعام) اور اگر اللہ تمہیں کوئی تکلیف پہنچائے تو خود اس کے سوا اسے دُور کرنے والا کوئی نہیں، اور اگر وہ تمھیں کوئی بھلائی پہنچائے تو وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہی ہے۔

و قال تعالی ﴿ اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْـحَيُّ الْقَيُّوْمُ ﴾. (البقرة:۲۵۵) اللہ وہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، جو سدا زندہ ہے، جو پوری کائنات سنبھالے ہوئے ہے۔

و قال تعالی: ﴿ اَمَّنْ يُّجِيْبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْۗءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَـفَاۗءَ الْاَرْضِ ۭ ءَاِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ ۭ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ ۝﴾. (النمل:۶۲) بھلا وہ کون ہے کہ جب کوئی بے قرار اُسے پکارتا ہے تو وہ اُس کی دُعا قبول کرتا ہے، اور تکلیف دُور کر دیتا ہے اور تمھیں زمین کا خلیفہ بناتا ہے؟ کیا (پھر بھی تم کہتے ہو کہ) اللہ کے ساتھ کوئی اور خدا ہے ؟۔

و قال تعالی: ﴿قُلْ مَنْۢ بِيَدِهٖ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَيْءٍ وَّهُوَ يُجِيْرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۝﴾. (المؤمنون) کہو کہ "کون ہے جس کے ہاتھ میں ہر چیز کا مکمل اختیار ہے، اور جو پناہ دیتا ہے، اور اُس کے مقابلے میں کوئی کسی کو پناہ نہیں دے سکتا؟ بتاؤ اگر جانتے ہو"۔

و قال تعالی: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاۗءُ وَيَخْتَارُ ۭ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ﴾. (القصص:۶۸) اور تمہارا پروردگار جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، اور (جو چاہتا ہے) پسند کرتا ہے، ان کو کوئی اختیار نہیں ہے۔

نفع و ضرر کا ما فوق الاسباب اختیار صرف اللہ تعالی کو ہے۔

کفر اور شرک میں فرق:

کفر کے لغوی معنی چھپانے کے ہیں، اور کافر اللہ تعالی کے انعامات کو اللہ تعالی کی طرف منسوب نہ

کرتے ہوئے اللہ تعالی کی طرف نسبت کو چھپاتا ہے، اور اس سے واضح بات یہ ہے کہ کفر کے معنی اندھیرے کے ہیں، اندھیرا چھپانے والا ہے اور کافر اندھیرے والا ہے؛ جبکہ مومن نور والا ہے: کفر ظلمت اور ایمان نور ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمٰتُ وَالنُّوْرُ ﴾. (الرعد:١٦)

و قال تعالی: ﴿ اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ۙ يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ ؕ وَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْۤا اَوْلِيٰٓـُٔهُمُ الطَّاغُوْتُ ۙ يُخْرِجُوْنَهُمْ مِّنَ النُّوْرِ اِلَى الظُّلُمٰتِ ﴾. (البقرة:٢٥٧) اللہ تعالی مؤمنوں کے مددگار ہیں ان کو تاریکیوں سے ایمان کی روشنی کی طرف لاتے ہیں، اور کافروں کے دوست طاغوت یعنی گمراہ کرنے والی اشیاء ہیں جو ان کو روشنی سے تاریکیوں کی طرف لیجاتی ہیں۔

سورہ ابراہیم میں ہے: ﴿ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ ﴾. (إبراهيم: ١)

ناشکری کو بھی کفر اس لیے کہتے ہیں کہ ناشکری محسن کے احسان کو چھپانا ہے۔ اصطلاح شریعت میں جن چیزوں پر ایمان لانا فرض ہے ان میں سے کسی چیز کے انکار کا نام کفر ہے۔ مثلا ایمان کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ اللہ تعالی کی طرف سے لائے ہیں اور اس کا ثبوت قطعی و یقینی ہے اُن سب چیزوں کی دل سے تصدیق کرنا اور حق سمجھنا۔ اس لیے جو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اُن تعلیمات میں سے جن کا ثبوت یقینی اور قطعی ہے کسی ایک کو بھی حق نہ سمجھے اور اس کی تصدیق نہ کرے وہ کافر کہلائے گا۔ (معارف القرآن ١/ ١١٧)

اور شرک کے معنی ہیں: اللہ تعالی کی ذات وصفات اور اسماء وافعال میں سے کسی میں بھی مخلوق کو خالق کے برابر سمجھنا۔ قیامت کے روز جب مشرکین کو جہنم کے قریب لایا جائے گا تو وہ کہیں گے: ﴿ تَاللّٰهِ اِنْ كُنَّا لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۙ﴿٩٧﴾ اِذْ نُسَوِّيْكُمْ بِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ﴿٩٨﴾ ﴾. (الشعراء)

لیکن کفر وشرک کا ایک دوسرے پر اطلاق ہوتا ہے؛ کیونکہ دونوں کا نتیجہ ایک ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿ وَ مَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ ۙ لَا بُرْهَانَ لَهٗ بِهٖ ۙ فَاِنَّمَا حِسَابُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ ؕ اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الْكٰفِرُوْنَ ﴿١١٧﴾ ﴾. (المؤمنون)

بسا اوقات بعض سدِّ باب کے لیے بعض ایسے امور پر بھی شرک کا اطلاق ہوتا ہے جو حقیقتاً شرک نہیں، جیسے: «من حلف بغير الله فقد أشرك». (سنن أبي داود، رقم: ٣٢٥١)

چونکہ قسم میں محلوف بہ کی تعظیم ملحوظ ہوتی ہے اور حقیقی تعظیم کی مستحق صرف اللہ تعالی کی ذات ہے؛ اس لیے غیر اللہ کی قسم سے شدت کے ساتھ منع فرمایا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا « أفلح، وأبيه إن صدق». (صحيح مسلم، رقم: ١١) فرمانا عادت کے طور پر ہے بطور قسم نہیں۔ کذا في بعض الشروح۔

لیکن قسم بغیر اللہ اس لیے شرک ہے کہ مشرک مقسم بہ کو غائبانہ متصرف سمجھتا ہے اور یہ شرک اکبر

ہے اور أفلح وأبیه میں قسم دعائے برکت کے لیے ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کے باپ یعنی اس کی نسل میں برکت عطا کرے۔ جیسے: ﴿ لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝ ﴾. (الحجر) میں قسم دعا کے لیے ہے۔ آپ کی عمر کی قسم بے شک یہ لوگ نشے میں مست ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ آپ کی عمر میں برکت دے۔

قسم کی اقسام اور اس کی تفصیلات کے لیے "الدرة الفردة شرح قصیدة البردة" (۲/۸۳-۸۸) کی طرف مراجعت کیجئے۔

دلائل عقلیہ: برہانِ تمانع وبرہانِ توارد:

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ کے وجود اور توحید کے لیے عقلی دلائل بیان کئے ہیں۔ ایک دلیل برہانِ تمانع کے نام سے بیان کی ہے، اور آیت کریمہ: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾. (الأنبياء:۲۲) (یعنی اگر آسمان وزمین میں اللہ تعالیٰ کے سوا دوسرے معبود ہوتے، تو دونوں میں فساد واقع ہو جاتا۔) کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔

آیت کریمہ سے جو دلیل مستفاد ہے، بعض نے اس کو دلیل اقناعی کہا، اور اکثر اس کو دلیل قطعی قرار دیتے ہیں، جس میں برہانِ توارد اور برہانِ تمانع کی طرف اشارہ ہے۔

۱- برہانِ توارد، یعنی توافق:

اگر ایجادِ عالم پر دو خدا متفق ہوں، تو یا عالم کو معاً موجود کریں گے، اور یہ دو مؤثر کا ایک اثر پر اجتماع ہے، جو باطل ہے، مثلاً اگر کسی بوری میں ۴۰ر کلو چاول کی گنجائش ہے اور اس میں ۸۰ر کلو ڈالدیں، تو یہ نہیں ہو سکتا؛ بلکہ بوری پھٹ جائے گی، اسی طرح اگر بالفرض دو خدا ایک چیز کو معاً وجود میں لائیں گے تو اُن کی تاثیر کو یہ چیز برداشت نہیں کر سکتی۔ نیز جب ایک تاثیر شے کے لیے کافی ہے، تو دوسری تاثیر بے کار ہوئی، پھر تاثیر کہاں رہی۔ اور اگر دونوں الٰہ کی تاثیر یکے بعد دیگرے ہو، تو ایجاد الموجود لازم آئے گا، اور اگر ایک کی تاثیر اس شے کے بعض حصے میں اور دوسرے کی دوسرے حصے میں ہو، تو دونوں الٰہ نہیں ہوئے؛ کیونکہ جو حصہ ایک نے موجود کیا وہ دوسرے الٰہ سے مستغنی ہوا، تو وہ الٰہ نہیں رہا۔

۲- برہانِ تمانع، یعنی برہانِ اختلاف:

اور اگر دونوں اختلاف کریں، ایک زید کی ایجاد اور دوسرا اِعدام چاہے، اب اگر دونوں کی مراد پوری ہو، تو اجتماعِ ضدین لازم ہوگا، اور اگر ایک کی مراد پوری ہو، تو دوسرا عاجز ہوا۔ یا یوں کہیے کہ جس کا حکم پورا ہوا وہی خدا ہوا، دوسرا نہیں۔ اس تقریر پر یہ برہان تمانع قطعی بن جائے گی۔

اس دلیل کے مدلول کے قطعی اور ظنی ہونے پر متکلمین نے مفصل بحث کی ہے، جس کی تفصیل شرح عقائد نسفی اور روح المعانی میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ہم اس بحث سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ:

سوال پیدا ہوتا ہے کہ فساد کیسے لازم آتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ: خدائے واحد اس نظام عالم کو چلا سکتا ہے یا نہیں؟ اگر چلا سکتا ہے تو دوسرا بے کار ہوا، اور اگر نہیں چلا سکتا ہے، تو پہلا ناقص ہوا اور یہ دونوں اوصاف الوہیت کی شان کے خلاف ہیں، تو ثابت ہوا کہ اللہ وحدہ لا شریک لہ ہے، جو اس نظامِ کائنات کو بدون شرکتِ غیر کے چلا رہا ہے اور تمام امور میں تدبیر اور تصرف فرماتا ہے۔

عبد الشکور سالمی رحمہ اللہ کا "تمہید" نامی ایک رسالہ ہے۔ اس میں مولانا موصوف لکھتے ہیں کہ ہم اللہ تعالی کو اس لیے وحدہ لا شریک لہ مانتے ہیں کہ ہر موجود کے لیے موجد کی ضرورت ہے اور ہر مخلوق کے لیے خالق کی ضرورت ہے، تو ایک اللہ تعالی جب ہماری تمام ضروریات کے لیے کافی ہے، تو دوسرے کی ضرورت ہی نہ رہی، اور جس کی ضرورت نہ ہو وہ خدا کیسے ہو سکتا ہے۔

اور اگر کوئی سوال کرے کہ: کیا کائنات میں دو خدا ممکن ہیں؟ تو اس سوال پر پہلا سوال یہ ہوگا کہ: کیا وہ دوسرا خدا (العیاذ باللہ تعالی) پہلے خدا سے اختلاف کر سکتا ہے، یا نہیں؟ اگر دوسرا اختلاف کر سکتا ہے، تو پہلا خدا نہ ہوا، اور اگر نہیں کر سکتا ہے، تو دوسرا عاجز ہوا، اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ: کیا وہ دوسرا خدا پہلے خدا کے منصوبوں کو ناکام بنا سکتا ہے، یا نہیں؟ مثال کے طور پر نمبر ایک زید کو لمبی زندگی دینا چاہتا ہے اور نمبر دو اس کو ہلاک کرنا چاہتا ہے، تو اوپر کی تقریر اس میں بھی جاری ہوگی کہ اگر دوسرا اس کے منصوبے کو ناکام کر سکتا ہے، تو پہلا والا خدا نہ ہوا، اور اگر ناکام نہیں کر سکتا تو دوسرا خدا نہ ہوا۔ مثال مشہور ہے کہ ایک گدڑی میں پانچ فقیر کا رات گزارنا، ایک جنگل میں دو شیروں کا رہنا، اور ایک ملک میں دو بادشاہوں کا گزارا ممکن نہیں۔ مرتے دم تک ہر ایک کی یہ کوشش ہوگی کہ دوسرے پر غالب آجائے اور سارا اختیار اس کے ہاتھ میں آجائے۔ (دیکھئے: التمہید لعبد الشکور السالمی، ص ۳۷-۳۸)

مظاہرِ قدرت جو اللہ تعالی کے وجود کے قطعی دلائل ہیں:

چونکہ آج کل اکثر ممالک میں دہریہ قسم کے لوگ موجود ہوتے ہیں جو اللہ تعالی کے وجود اور قدرت کے منکر ہوتے ہیں؛ اس لیے اس مدعی پر کچھ شواہدِ قدرت ناظرین کے سامنے پیش کرتے ہیں:

۱- دلیل توتی:

توت کے درخت کے پتے بھیڑ بکریاں کھاتی ہیں تو مینگنیاں بن جاتے ہیں، شہد کی مکھیاں کھاتی ہیں تو شہد

بن جاتے ہیں اور جب ریشم کے کیڑے کھاتے ہیں تو ریشم بن جاتے ہیں۔ یہ اللہ تعالی کی قدرت اور وجود کی دلیل ہے کہ ایک پتے کو مختلف النوع نتائج کا مظہر بنایا۔

۲- دلیل صوتی:

بھیڑ، بکریوں اور دیگر حیوانات کا حلق ایک طرح ہے اور ہر نوع کی آواز ایک ہے؛ مگر انسانوں کا حلق ایک طرح ہے، جبکہ خوش آوازی میں فرق ہے، بعض انسان ایسے خوش آواز کہ آدمی عش عش کرنے لگتا ہے، اور بعض ایسے قبیح الصوت کہ لوگ نفرت کرتے ہیں اور بعض درمیانی آواز کے حامل ہیں۔ یہ علیم وخبیر ذات کی کارفرمائی ہے۔

۳- دلیل بیضی:

انڈے میں وہ چوزا جس کے لیے اپنی جگہ سے ہلنا مشکل ہے، جب چوزے کے نکلنے کا وقت آتا ہے تو وہ اپنی چونچ سے انڈے کے خول کو توڑتا ہے اور اللہ تعالی کی قدرت سے باہر آتا ہے۔ سب سے قابل تعجب شتر مرغ کا انڈا ہے، جس کا خول اتنا سخت ہے کہ بجلی کی ڈرل مشین سے اس میں سوراخ کرنا مشکل ہے؛ لیکن شتر مرغ کا چوزا اس کو اندر سے توڑ کر وقت مقررہ پر باہر نکل آتا ہے۔ یہ اللہ تعالی کے وجود اور قدرت کاملہ کی کھلی ہوئی دلیل ہے۔

۴- دلیل نباتی:

ہر درخت کو اللہ تعالی نے ایک فیکٹری کی طرح بنایا ہے۔ درخت آکسیجن نکالتا ہے اور کاربن ڈائی آکسائڈ لیتا ہے۔ اس کا باریک کونپل زمین کو پھاڑتا ہے، پھر شمس وقمر اس کے پھلوں میں بو، ذائقہ اور رنگ بھرتے ہیں۔ درخت کی جڑیں پانی کو جذب کرکے پورے درخت تک پہنچاتی ہیں۔ یہ سب اللہ تعالی کی قدرت کا کرشمہ ہے۔ اندھا اور بے حس مادہ کچھ نہیں کر سکتا۔ شاعر کہتا ہے:

برگِ درختان سبز در نظرِ ہوشیار ۞ ہر ورقے دفتریست معرفت کردگار

(سبز درخت کے پتے ہوشیار آدمی کی نظر میں اللہ تعالی کی معرفت کے لیے پورے دفتر کی مانند ہیں۔)

ابونواس کہتا ہے:

تأمل في رياض الأرض وانظر ۞ إلى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات ۞ على أهدابها ذهب سبيك
على قضب الزبرجد شاهدات ۞ بأن الله ليس له شريك

(روح المعاني، النحل: ۱۰. ابونواس کے یہ اشعار کتابوں میں مختلف الفاظ کے ساتھ ملتے ہیں۔)

(پھولوں کے باغات میں نظر دوڑا کر اللہ تعالی کی صنعت کے نتائج میں غور کرو۔ گلی ہوئی چاندی کے ان چشموں کو دیکھ لو، جن کے کناروں پر دھوپ کی شکل میں پگھلا ہوا سونا پھیلا ہوا ہے۔ درختوں کی شاخیں جو زبرجد کی طرح ہیں، گواہ ہیں کہ اللہ تعالی کا کوئی شریک نہیں۔)

پھر درخت اور سبزیاں ایک دن کاشت کی جاتی ہیں؛ لیکن اس کے پھل ایک ہی دن نہیں پکتے؛ بلکہ دو تین مہینے تک پھل اور سبزیاں پکتی جاتی ہیں؛ تاکہ لوگوں کو تازہ پھل اور تازی سبزیاں ملتی رہیں؛ جبکہ گندم، چاول وغیرہ ایک ہی دن کاشت کرتے ہیں اور ایک ہی وقت میں اس کے دانے پک جاتے ہیں: اس لیے کہ اس کو لمبی مدت کے لیے رکھ سکتے ہیں، سبزیوں اور پھلوں کو نہیں رکھ سکتے۔ آپ سوچ لیں کیا یہ اندھے مادے کا فعل ہے، یا علیم وقدیر، دانا وبینا ذات عالی کی کار فرمائی ہے ؟! اگر بیگن اور آلو، گندم اور چاول کے بقدر پیدا ہوتے اور گندم بیگن کی مقدار میں پیدا ہوتے، تو لوگوں کا گزارہ کیسے چلتا۔

تو دل میں تو آتا ہے، سمجھ میں نہیں آتا ❁ بس جان گیا میں، تیری پہچان یہی ہے

پھر پھلوں کو اللہ تعالی کتنے خوبصورت ڈبوں میں یعنی چھلکوں میں پیک کرتے ہیں۔ سبحانہ ما اعظم شانہ!

۵- دلیل شاہدین عدل:

جب کسی دعوے پر دو گواہ گواہی دیتے ہیں تو دعوے کو ثابت مانا جاتا ہے۔ اللہ تعالی کے وجود اور وحی پر ایک لاکھ ان انبیاء علیہم السلام نے گواہی دی، جن کی ثقاہت اور عدالت مسلم ہے، جن کو قوم کی طرف سے الصادق الامین کا لقب ملا تھا اور وہ اپنے بے لوث کردار کی وجہ سے لوگوں میں نمایاں حیثیت کے حامل تھے۔ اگر کسی نے امریکہ نہیں دیکھا تو ہزاروں دیکھنے والوں کے اعتماد پر اس کو مانتا ہے، اسی طرح ایک لاکھ سے زائد انبیاء علیہم السلام نے اللہ تعالی کی وحی سنی اور اس کا غیبی نظام قدرت دیکھا، پھر اس کو نہ ماننا بے عقلی نہیں تو اور کیا ہے ؟!

ففي كل شيء له آية ❁ تدل على أنه واحد

ہر گیاہے کہ از زمین روید ❁ وحدہ لا شریک لہ گوید

۶- دلیل خلقی وشکلی:

اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ۗ ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ ۭ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ ۝﴾. (المؤمنون) ہم نے انسان کو گارے کے خلاصے سے پیدا

کیا، پھر اس کو مضبوط جگہ میں نطفہ بنایا، پھر نطفہ کو جما ہوا خون، پھر اس کو گوشت کا لوتھڑا بنایا، پھر گوشت کے لوتھڑے کو ہڈیاں بنائیں، پھر ہڈیوں کو گوشت کا لباس پہنایا، پھر ہم نے اس کو دوسری خلقت دے دی، پس اللہ تعالی برکت والا ہے جو بنانے والوں میں سب سے زیادہ بہتر ہے۔

ان آیات کریمہ میں انسانی خلقت کے اطوار اور حالات بیان فرمائے ہیں، اور اس میں بعض اُن انکشافات کی طرف اشارہ ہے جو پہلے زمانہ میں تصور سے بالا تھے۔ علقۃ کا مطلب عام طور پر جما ہوا خون اور مضغۃ کا مطلب گوشت کا لوتھڑا بیان کرتے ہیں؛ لیکن علقۃ حقیقت میں جونک اور مضغۃ چبائے ہوئے لقمے کو کہتے ہیں۔ آج کل ڈاکٹر کہتے ہیں کہ نطفہ کچھ مدت کے بعد جونک کی شکل میں رحم کے ساتھ لٹک جاتا ہے اور اس کے بعد اس کی شکل چبائے ہوئے نوالے کی طرح ہوتی ہے۔

چودہ سو سال پہلے یہ حقیقتیں جس ذات عالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمائیں، وہی علیم وخبیر ذات اللہ تعالی ہے، اور جس پر نازل ہوئیں وہ سچے رسول ہیں۔ پھر بدبودار نطفے کو ترقی دے کر خوبصورت شکل بنانا بھی علیم وخبیر ذات کی صفت ہے۔ پانی پر خوبصورت شکل متشکل کرنا اللہ تعالی کا فعل ہے۔

ہوش اُڑا دیتا ہے ان زہرہ جبینوں کا جمال
خود وہ کیا ہوں گے! انہیں ہوش میں لانے والے

رحم کے اندھیروں میں نورانی آنکھیں، انسان کے نوک پلک سنوارنے والا، حیض کے خون کو لذیذ دودھ بنانے والا، انسان کو ایسی آنکھیں دینے والا جو پوری دنیا کا نقشہ دماغ کو پہنچا دیں اور محفوظ کرا دیں؛ اندھے مادے کے پرستاروں پر اللہ کی پھٹکار ہو کہ ایک معمولی کیمرے کو خود ساختہ نہیں سمجھتے اور انسان کی پیاری آنکھوں کو جس میں ہزاروں صورتیں دماغ کے ذریعے محفوظ ہیں خود ساختہ سمجھتے ہیں۔ معلوم نہیں کہ ان کی عقل کیوں اندھی ہو گئی؟!

پھر رحم مادر ایک قسم کا سانچہ ہے۔ انسان کے مصنوعی سانچے میں ایک شکل کی چیز بنتی ہے؛ لیکن اللہ تعالی کے بنائے ہوئے سانچے میں کتنی مختلف شکلیں اور صورتیں اور مختلف دلرُبا قد وقامت بنتے ہیں۔ یہ اسی ذات عالی کی قدرت کا نتیجہ ہے جس کو ہم اللہ کہتے ہیں۔

۷- دلیل برفی:

برف جو پتھر کی طرح ہے، پانی سے ثقیل ہونا چاہئے؛ لیکن اللہ تعالی نے برف کو پانی سے خفیف کر کے پانی کے اوپر کر دیا؛ تاکہ نیچے پانی نقطۂ انجماد سے کم ہو اور مچھلیاں بآسانی اس میں رہ سکیں۔ نیز اگر برف نیچے اور پانی اوپر ہوتا، تو برف زمین اور مٹی کے ساتھ مل کر کچھ مدت کے بعد زمین بن جاتی اور پانی کی سطح اُوپر آجاتی

اور پانی کم ہو جاتا۔ جس ذات نے بظاہر ثقیل کو خفیف بنایا اور بظاہر خفیف کو ثقیل بنایا، وہی اللہ ہمارا معبود و محبوب ہے۔ فتعالی اللہ عما یُشرِکون.

۸- دلیل ارضی:

فلسفی کہتے ہیں: زمین فی گھنٹے کے حساب سے ایک ہزار میل گھومتی ہے، اگر دو سو میل گھومتی تو اتنی گرم ہو جاتی کہ سورج کی حرارت سے نباتات جل جاتے اور جو باقی رہتے وہ رات کی اوس اور سردی سے مر جاتے۔ سورج کی سطح پر ۱۲ ہزار فارن ہائٹ ٹمپریچر ہے اور سورج زمین سے ۹ کروڑ ۳۰ لاکھ میل دور ہے۔ اگر یہ فاصلہ آدھا ہو جائے، تو سب چیزیں، یہاں تک کہ کاغذ جل جائیں گے۔ پھر اگر زمین چاند کی طرح چھوٹی ہوتی، تو اپنی طرف ہوا اور پانی نہ کھینچتی اور زمین پر چاند کی طرح رہنا محال ہوتا، اور اگر زمین سورج جتنی بڑی ہوتی، تو ہوا بجائے ۵۰۰ میل بلندی تک ہونے کے ۴ میل تک رہ جاتی، پھر ہوا کے دباؤ سے اجسام کی نشو و نما بند ہو جاتی اور انسان اور بڑے جانور گوہ، گلہری اور چوہوں کی طرح رہ جاتے۔ پھر اگر زمین میں کشش نہ ہوتی تو ہوا اوپر خلا میں چلی جاتی تو ہم ہوا کے بغیر کیسے رہ سکتے؟!

بتاؤ! یہ حکیمانہ نظام ایک علیم و خبیر ذات کے بغیر ہو سکتا ہے؟ اور چل سکتا ہے؟؟ بالکل نہیں۔

۹- دلیل اتفاقی:

زندگی کا اتفاق سے وجود میں آنا ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ فلاں پریس میں اتفاق سے دھماکہ ہوا اور ترتیب کے ساتھ اوراق مرتب ہو کر فلاں کتاب تیار ہوئی، یا کوئی کسی صحرا میں خوبصورت محل دیکھ لے جس میں قمقمے اور لائٹیں لگی ہوں، اس کی چھت مزین و مرصع ہو، اس میں مضبوط نظام چل رہا ہو اور کوئی کہہ دے کہ صحرا میں دھماکہ ہوا اور یہ مرتب نظام والا مکان بن گیا۔ اسی طرح اس کائنات کو بغیر صانع کے وجود میں آنے والا سمجھنا اور کہنا بھی لاعلمی اور بے عقلی ہے۔ تاج محل کو شاہ جہاں اور اس کے معماروں نے بنایا ہو اور دنیا جو تاج محل سے مضبوط اور خوبصورت ہے بغیر صانع کے ہو، یہ کیسے ہو سکتا ہے؟!

۱۰- دلیل بارانی:

﴿الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّ السَّمَآءَ بِنَآءً ۪ وَّ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّکُمْ﴾. (البقرۃ:۲۲)

(اللہ تعالی نے زمین کو بستر اور آسمان کو چھت بنایا اور اوپر سے پانی برسایا اور تمھارے رزق کے لیے مختلف پھلوں کو نکالا۔)

بارش کا پانی سمندری بخارات سے بنتا ہے۔ کس نے سمندر کے کھارے پانی کو بادل میں میٹھا بنایا؟ وہاں

کس نے پانی میٹھا کرنے کی فیکٹری لگائی؟ کس کی قدرت نے باریک اور نازک بادلوں کو ٹنوں کی مقدار پانی کا متحمل بنایا؟ کس نے بارش کے پانی کو غلاظتوں سے بچانے کا انتظام پہاڑوں پر کیا، اور برف کی شکل میں محفوظ کیا؟ پھر کون ہے جس نے اس پانی کو چشموں اور ندیوں کے ذریعے ہم تک پہنچایا؟ برف کا پانی آہستہ آہستہ پگھلتا ہے اور ہم پیتے ہیں، ہم دریاؤں اور ندیوں سے متمتع ہوتے ہیں۔ غبار آلود ہوا کے ساتھ مشابہ بادل میں بے حساب پانی کے اٹھانے اور برسانے کی طاقت کس نے پیدا کی ؟ وہی ذات اللہ تعالی جل شانہ ہے، جس نے انسانوں کے لیے یہ پورا انتظام کیا، اور انسان غفلت میں ڈوبا ہوا ہے۔

تمناؤں میں الجھایا گیا ہوں ❁ کھلونے دے کے بہلایا گیا ہوں

میرے آنے کا مقصد اس سے پوچھو ❁ میں خود آیا نہیں، لایا گیا ہوں

پھر اللہ تعالی نے اس پانی کو درخت کی غذا بنایا، اور تعجب ہے کہ اس پانی کا ذائقہ نہ درخت کے پتوں میں ہے، نہ پھلوں میں اور نہ لکڑی میں!!

۱۱- دلیل شمسی:

سورج دن رات اپنے کام میں مشغول ہے۔ ۲۴ر گھنٹے کی ڈیوٹی دیتا ہے۔ جو روشنی سورج سے ہمیں ملتی ہے، اگر اس کے تھوڑے سے حصے کا بل ہم ادا کریں تو خزانے اس کے لیے کافی نہیں۔ تحقیق کے مطابق سورج کے ایک گھنٹے کی روشنی پوری دنیا کے ایک سال کی لائٹ کے برابر ہے۔ کسی کی ہمت ہے کہ سورج کے ایک گھنٹے کا بل دنیا بھر کی بجلی کی روشنی کے برابر ادا کرے! کلا و حاشا۔ (الدرة الفردة شرح قصيدة البردة ۱/ ۵۱۰، طبع اول)

پھر ہزاروں یا بقول سائنس دانوں کے لاکھوں سال سے روشنی پھیلانے میں لگا ہوا ہے، نہ اس کو گریس کی ضرورت، نہ پٹرول اور ڈیزل کی حاجت، نہ کسی ورکشاپ میں لیجانے کی ضرورت؛ بس ہماری خدمت میں مگن ہے، ہمارے لیے باورچی کا کام کرتا ہے، پھلوں اور سبزیوں اور فصلوں کو پکاتا ہے۔ کون ہے جو غیب کے خزانوں سے اس کی روشنی اور تپش اور مسلسل عمل کو جاری رکھے ہوئے ہے؟ وہی ذات حق ہے۔ فتبارك الله أحسن الخالقين.

مولانا روم نے مثنوی میں تحریر فرمایا کہ جو لوگ سورج کی پرستش کرتے ہیں وہ بھی عجیب بے شعور ہیں، جس سورج کو اللہ تعالی نے ہماری طباخی کے کام پر لگایا یہ احمق لوگ اس سورج یعنی اپنے باورچی کی عبادت کرتے ہیں! مخدوم نے خادم کی عبادت شروع کی جو بے عقلی اور کم فہمی ہے۔

۱۲- دلیل جوی:

فلسفی کہتے ہیں کہ زمین اپنے محور پر ایک ہزار میل فی گھنٹے کے حساب سے اس طرح گھومتی ہے، جیسے

آدمی خانہ کعبہ کے ارد گرد طواف کر رہا ہو، اور انسان و حیوان سب اس زمین پر آرام سے رہتے ہیں۔ بظاہر اتنی تیز رفتاری سے گھومنے کی وجہ سے زمین پر موجود اجسام ایک دوسرے سے ٹکرانے چاہئیں؛ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ اتنی تیز رفتار میں ہر چیز کو اپنی اپنی جگہ برقرار رکھنا اللہ تعالی کی قدرت کا نتیجہ اور ثمرہ ہے۔ یہ ذات حکیم کی قدرت نہیں تو اور کیا ہے؟!

۱۳ و ۱۴- دلیل نومی والہامی:

بندے، چرندے، پرندے اور درندے؛ سب دن کو جاگتے ہیں اور رات کو سو جاتے ہیں۔ کس ذات نے ان سب کے دلوں میں یہ بات ڈالی کہ رات سونے کے لیے ہے اور دن کا اکثر حصہ جاگنے اور کام کرنے کے لیے؟ پھر کس نے ان سب کو سمجھایا کہ تم اپنے اپنے احاطے میں رہو؟ درندے جنگل میں رہتے ہیں، بندے گاؤں اور شہروں میں۔ اگر درندے نکل کر دیہات اور شہروں کا رخ کریں، تو نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ پھر کون ہے جس نے حیوانات کو انسانوں کا تابع بنایا؟ حالانکہ حیوان انسان سے زیادہ طاقتور ہیں! یہی خدائی طاقت ہے، جس نے سب کی مشکلیں آسان بنائیں، اور درندوں اور بندوں کے درمیان حد بندی فرمادی۔ کون ہے جس نے شہد کی مکھیوں کو بہترین نظام سکھایا؟ شہد بنانے کا طریقہ سکھایا؟ اور ان کو اپنی ملکہ یعسوب کا تابع فرمان بنایا؟ کون ہے جس نے بچوں کو اپنی حاجت کے اظہار کے لیے رونا سکھایا؟ پیدائش کے بعد بچے نے کونسے کالج میں چوسنا سیکھا؟ اس غیبی طاقت والے کا نام اللہ تعالی ہے۔ آہ کوتاہ نظر! ایک کار کو بغیر چلانے والے کے نہیں مانتا؛ مگر اس کائنات کو بغیر چلانے والے کے مانتا ہے! فوا أسفَي على ذلك.

۱۵- دلیل منامی:

بندہ عاجز بیت المقدس میں ایک مشہور پرانے ہوٹل میں بیٹھا تھا، جس کا نام ہاشمی ہوٹل ہے۔ یہ ہاشمی ہوٹل مسجد اقصی کے بازاروں کی ایک گلی میں واقع ہے۔ اس کی تیسری، یا چوتھی منزل سے پرانے بیت المقدس کا دلفریب نظارہ کیا جاسکتا ہے۔ اور اس آخری منزل پر ہوٹل کا مطعم ہے، جس میں بیٹھ کر ہوٹل میں مقیم لوگ چائے نوشی اور ناشتہ کرتے ہیں۔ میں بھی اپنے رفیق سفر مولانا وسیم خان حیدر آبادی ثم الامریکی کے ساتھ ناشتے کے لیے بیٹھا تھا، اتنے میں ایک گورا آیا، میرے ساتھ بیٹھ گیا اور مجھ سے کہا: اگر آپ کی اجازت ہو، تو میں آپ کی لال ڈاڑھی کو ہاتھ لگادوں، یہ سرخ داڑھی مجھے بہت اچھی لگتی ہے۔ میں نے کہا: ضرور لگادیں۔ پھر اس نے کہا: میں بیت المقدس صرف اس لیے آیا ہوں کہ یہ شہر مسلمانوں، یہودیوں اور عیسائیوں کا مقدس شہر ہے، میں عبادت کرنے کے لیے نہیں آیا ہوں، میں کسی مذہب کو نہیں مانتا۔ میں نے اس سے کہا: تم کسی مذہب کو نہیں مانتے؟ اس نے ہاں کہا۔ میں نے اس سے کہا: تم کبھی خواب دیکھتے ہو؟ اس نے ہاں کہا۔

میں نے کہا: اس کی تعبیر ظاہر ہوتی ہے، یا نہیں؟ مثلاً یہ دیکھا کہ میں جوتے پہن رہا ہوں، تو اچانک سفر در پیش ہوا؛ یا کپڑوں میں آگ لگی، تو آپ کے یہاں چوری ہوئی اور آپ سمجھ گئے کہ یہ میرے خواب کی تعبیر ہے؟ اس نے کہا: ایسا بکثرت ہوتا ہے۔ میں نے کہا: جب اللہ تعالی کا غیبی نظام نہیں ہے، تو آپ نے مستقبل کا واقعہ واقع ہونے سے پہلے خواب کے اشارات میں کیسے دیکھا؟ اس سے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالی نے پہلے سے ایک نظام مرتب کیا ہے اور اس کا ایک حصہ آپ کو اشارات میں دکھایا۔ اس گورے نے اقرار کیا کہ مذہب میری سمجھ میں آگیا۔ پھر ہم کو قابلِ دید مقامات کے لیے جانا تھا؛ اس لیے مزید بات چیت نہیں ہوئی۔ یہ بات چیت مولانا وسیم خان صاحب کے توسط سے ہوئی۔

۱۶- دلیل روحی:

انسانی بدن کو چلانے کے لیے روح ہوتی ہے، یہ روح بدن کی مدبر ہے۔ روح موجود ہے؛ مگر نظر نہیں آتی، سرخی سفیدی طول وعرض کے ساتھ متصف نہیں۔ اسی طرح اس پوری کائنات کو چلانے کے لیے ذات باری تعالی بمنزلہ روح ہے، جیسے روح بدن کی صفات سے متصف نہیں اسی طرح اللہ تعالی بھی مخلوق کی صفات سے متصف نہیں۔

ذات باری تعالی کے موضوع پر علمائے کرام اور دیگر دانشوروں نے رسالے اور کتابیں لکھی ہیں۔ مولانا شمس الحق افغانی کی "علوم القرآن" اور وحید الدین خان کی "علم جدید کا چیلنج" نامی کتاب میں بھی بعض دلائل کا تذکرہ ہے، جن کو یہاں ذکر کیا گیا، نیز دوسری کتابوں اور بعض تفاسیر سے بھی استفادہ کیا گیا۔

اشکال: جب اللہ تعالی موجود ہے، تو نظر کیوں نہیں آتے؟

جواب: (۱) موجود کے لیے ضروری نہیں کہ نظر بھی آئے: فلاسفہ روح، نظریۂ ارتقا، اجسام میں قانون تجاذب، پانی میں آکسیجن اور ہائیڈروجن، زمین میں قوت کشش مانتے ہیں؛ مگر یہ چیزیں دیکھنے میں نہیں آتیں۔ اعضاء کا درد موجود ہے؛ مگر مرئی اور محسوس نہیں۔ اسی طرح دنیا میں اللہ تعالی محسوسات کے دائرہ سے ماوراء ہے، جیسے مذوقات اور مشمومات رؤیت کے دائرے سے باہر ہیں؛ بلکہ اللہ تعالی کی ذات کا ادراک کما حقہ عقل کر بھی نہیں سکتی، ہاں اس کے وجود کا ادراک کر سکتی ہے۔

عطا کی عقل جس نے، وہ عقل میں کس طرح آئے
سمجھ بخشی ہے جس نے، وہ سمجھ میں کس طرح آئے

گزشتہ زمانے میں کمیونزم اور سوشلزم کے دور میں اس سلسلے میں اشکالات وجوابات کا سلسلہ چلا، اب الحمدللہ کمیونسٹوں اور سوشلسٹوں کا جوش ٹھنڈا پڑ گیا۔ اللہ تعالی ہر باطل کو اپنے فضل سے زیر وزبر فرمادیں۔

ہم اتنی گزارشات پر اکتفا کرتے ہیں۔ عاقل کے لیے یہ کافی ہیں اور ضدی کے لیے کئی جلدوں کی کتاب بھی بے کار ہے۔

امام رازی نے مفاتیح الغیب (۲/ ۳۳۳) میں اور شیخ سعید فودہ نے الشرح الکبیر (۱/ ۱۲۴) میں حضرت امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد، اور امام مالک رحمہم اللہ سے وجودِ باری تعالی سے متعلق بعض دلچسپ حکایات نقل فرمائی ہیں:

۱- ابو حنیفہ رحمہ اللہ دہریوں کے لیے کھلی تلوار تھے، جس کی وجہ سے وہ آپ کو قتل کرنے کے لیے فرصت کی تلاش میں تھے۔ ایک مرتبہ آپ مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے کہ وہ لوگ تلوار کھینچ کر آپ کے پاس آ گئے اور قتل کرنا چاہا، آپ نے فرمایا: تم لوگ مجھے ایک سوال کا جواب دے دو، پھر جو چاہو کرو۔ انھوں کہا: کیا سوال ہے؟ آپ نے فرمایا: تم لوگوں کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جو تم سے یہ کہتا ہے کہ میں نے ایک کشتی دیکھی جو سمندر کے اندر سامان سے لدی ہوئی تھی، جس کے چاروں طرف سمندر کی موجیں ٹکرا رہی تھیں اور ہوا بھی مختلف سمتوں میں چل رہی تھی، اس کے باوجود وہ کشتی بغیر کسی ملاح کے سیدھی چل رہی تھی۔ کیا یہ بات عقلاً ممکن ہے؟ ان سب نے کہا: نہیں، اسے عقل قبول نہیں کر سکتی۔ اس پر ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا: سبحان اللہ! جب بغیر ملاح کے کشتی کا سیدھا چلنا عقلاً ممکن نہیں، تو پھر اس عالم بالا اور عالم سفلی کا قیام مختلف احوال کے باوجود بغیر کسی صانع کے کیسے ممکن ہے؟ یہ سن کر وہ لوگ روئے، توبہ کی اور آپ کے ہاتھ پر مسلمان ہو گئے۔

۲- امام شافعی رحمہ اللہ سے بعض لوگوں نے سوال کیا کہ وجودِ صانع کی کیا دلیل ہے؟ آپ نے فرمایا: کیا تمہارے نزدیک شہتوت کے پتّے کا مزہ، رنگ، بو، اور طبیعت ایک ہے؟ انھوں نے کہا: ہاں۔ آپ نے فرمایا: جب اسے ریشم کا کیڑا کھاتا ہے تو اس سے ریشم نکلتا ہے، اور جب شہد کی مکھی کھاتی ہے تو شہد نکلتا ہے، اور جب بکری کھاتی ہے تو مینگنی نکلتی ہے، اور ہرن کھاتی ہے تو اس کے نافہ میں مشک بنتا ہے، آخر وہ کون ذات ہے جس نے شہتوت کے پتے کو مختلف چیزوں میں تبدیل فرمایا، جبکہ ان کی طبیعت ایک ہے؟! لوگوں نے امام شافعی رحمہ اللہ کی اس دلیل کو پسند کیا، اور آپ کے ہاتھ پر مسلمان ہو گئے، ان کی تعداد ۱۷ تھی۔

۳- امام احمد نے اللہ تعالی کے وجود پر یوں استدلال کیا کہ ایک مضبوط چکنا قلعہ ہے اس میں کوئی دروازہ نہیں ہے، اس کا اوپر والا حصہ کھلی ہوئی چاندی کی طرح ہے، اور اندرون خالص سونے کی طرح ہے، پھر

اچانک دیواریں پھٹ گئیں اور اس میں سے دیکھنے سننے والا حیوان نکلا۔ کیا یہ کاروائی علیم ذات کے بغیر ہو سکتی ہے؟!

''قلعہ'' انڈا ہے، اور ''حیوان'' چوزا ہے۔

۴- ہارون الرشید نے امام مالک سے شاہدِ قدرت پوچھا، تو انھوں نے فرمایا: یہ مختلف زبانیں اور مختلف آوازیں، کسی کی آواز اتنی پیاری کہ آدمی ہکّا بکّا رہ جائے، اور کسی کی آواز اتنی خوفناک یا خراب کہ آدمی متنفّر ہو جائے۔ کیا یہ علیم و خبیر کا کارنامہ نہیں؟! یقیناً ہے۔ ہاں اللہ تعالی نظر نہیں آتے جیسے آدمی کے جسم میں لوہا، نمک، شکر، چونا وغیرہ ہے اور دیکھنے میں نہیں آتے۔

٢- وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ.

ترجمہ: کوئی بھی چیز اللہ تعالی جیسی نہیں۔

اس جملے سے مشبہہ کی تردید مقصود ہے جن میں سے بعض ذات باری تعالی کو غیر کے مشابہ قرار دیتے ہیں اور بعض صفات باری تعالی کو غیر کی صفات کے مشابہ قرار دیتے ہیں۔(الفرق بين الفرق، ص١٥٣، ١٥٦)

اسی طرح کرامیہ، غالی روافض اور یہود کی بھی تردید ہے جو اللہ تعالی کے لیے جسم کے قائل ہیں، اور نصاری کی بھی تردید ہے جو اللہ تعالی کو جوہر مانتے ہیں۔(شرح الطحاوية للقاضي إسماعيل بن إبراهيم الشيباني الحنفي، ص١١)

اللہ تعالی کی ذات وصفات اور افعال میں کوئی اس کا مماثل نہیں:

اللہ تعالی کی ذات وصفات اور افعال میں کوئی اس کا مماثل نہیں۔ اس کا دیکھنا سننا مخلوق کے دیکھنے سننے کی طرح نہیں۔ اللہ تعالی مخلوق کی مشابہت ومماثلت سے بالکلیہ پاک ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ⑪﴾.(الشوری: ١١)

مخلوق کا سمع وبصر اور حیات وقدرت کے ساتھ متصف ہونا یہ فقط لفظی اشتراک ہے، مخلوق کی یہ صفات حادث اور اللہ تعالی کی عطا کردہ ہیں، جبکہ اللہ تعالی کی صفات ازلی وابدی اور قائم بالذات ہیں۔ تمام عالم جواہر اور اجسام واعراض کا مجموعہ ہے اور اللہ تعالی ان تمام چیزوں سے پاک ہے۔

مذکورہ آیت کریمہ میں اِجمالاً اللہ تعالی کی ذات وصفات میں مماثلت کی نفی کی گئی ہے، اور اللہ تعالی کا سمیع وبصیر ہونا ثابت کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کی ذات سے مخلوق والی صفات کی نفی اجمالاً ہونی چاہیے، اور اثبات تفصیلاً ہونا چاہیے۔ مثلاً یوں کہے: "اللہ تعالی کی ذات ہر نقص وعیب سے پاک ہے"۔ یہ نہیں کہنا چاہیے کہ اللہ تعالی میں یہ عیب بھی نہیں، یہ عیب بھی نہیں۔ البتہ اثبات میں تفصیل مناسب ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں جگہ جگہ اللہ تعالی نے اپنے لیے صفات حمیدہ اور اسماء حسنی کا تفصیلاً ذکر فرمایا ہے۔

لفظ «شيء» کی لغوی واصطلاحی تعریف:

اہل سنت کے نزدیک شيء موجود کو کہتے ہیں۔ معتزلہ اور اہل لغت کے نزدیک ہر اس چیز کو شيء کہتے ہیں جس کا تصور کیا جاسکے اور اس کے بارے میں خبر دی جاسکے، «ما يصح أن يُعلم ويُخبر عنه»، یعنی معدوم ممکن کو شامل ہو۔ (كشاف اصطلاحات الفنون ١٠٤٨/٢. وتفسير البيضاوي ٥٣/١، البقرة:٢٠. والحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ص ٦٦. وإشارات المرام، ص١١٣)

معتزلہ دلیل میں یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں: ﴿اِنَّمَآ اَمْرُهٗۤ اِذَآ اَرَادَ شَيْـًٔا﴾.(يس:۸۲) أي: معدومًا.

لیکن یہ اختلاف کوئی مضبوط اختلاف نہیں ہے۔ بعض اشاعرہ نے تطبیق دی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک شيء بمعنی الموجود في زمان من الأزمنة ہے، یعنی جو ماضی، حال، یا مستقبل میں موجود ہو۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ شيء بمعنی معدوم ہے، ایسا معدوم جو آگے چل کر موجود ہونے والا ہے، تو ﴿اِذَآ اَرَادَ شَيْـًٔا﴾ میں انھوں نے شَيْـًٔا سے معدوم مراد لیا، اور ہم نے الموجود في زمان من الأزمنة مراد لیا۔

کیا اللہ تعالیٰ پر شے کا اطلاق ہو سکتا ہے؟ :

اللہ تعالیٰ پر «شيء» کا اطلاق کر سکتے ہیں، لیکن «لا کالأشياء» یہ وہی سلف والی تاویل ہے؛ اس لیے ہم کہیں گے: الله شيء لا كعامة الأشياء، خلافًا للجهمية؛ کیونکہ جہمیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر شيء کا اطلاق جائز نہیں۔

جہمیہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱): لم يرد هذا الإطلاق. یعنی شریعت میں اللہ تعالیٰ کے لیے شے کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ کے لیے شے کا استعمال کیا گیا ہے؛ اگرچہ اسمائے حسنیٰ میں نہیں، اور شے بمعنی موجود ہے؛ اس لیے اطلاق ہو سکتا ہے۔ نیز ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾.(القصص:۸۸) سے بھی اس اطلاق کا جواز نکلتا ہے؛ اس لیے کہ استثنا میں اصل استثنا متصل ہے، منقطع نہیں، اور جب اصل اتصال ہے تو شے میں اللہ تعالیٰ بھی مراد ہے، جب ہی استثنا متصل صحیح ہو گا۔ یعنی سوائے ذات باری تعالیٰ کے تمام موجودات فنا ہو جائیں گے۔

دلیل (۲): ﴿اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾.(البقرة:۲۰) اگر شے اللہ کو شامل ہو، تو معنی ہو گا اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ. أي: على الله قدير. اور ظاہر بات ہے کہ اللہ کی قدرت دوسری چیزوں پر ہے، اپنی ذات پر ایسی نہیں ہے کہ اللہ اپنی ذات کو فنا کرے۔ نعوذ باللہ، اللہ تعالیٰ خود اپنی ذات میں نقصان پیدا کرے، جیسا دوسروں میں کرتا ہے۔

جواب: یہاں شے بمعنی مخلوق ہے، یعنی اللہ تعالیٰ ہر مخلوق پر قادر ہے۔ اور شيء مصدر ہے شاء يَشِيْءُ سے، اور مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے اور کبھی مبنی للمفعول ہوتا ہے۔ مبنی للفاعل ہو تو شيء بمعنی الشائي (المُرِيد) ہو گا، اور اس معنی میں اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے۔ اور مبنی للمفعول ہو، تو شيء بمعنی

مشيء ہو گا۔ آیتِ بالا میں شيء بمعنی مشيء ہے، جیسے ﴿وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَّكِيْلٌ﴾. (ھود:١٢) میں شيء بمعنی مشيء ہے۔ جہمیہ نے مثال مشيء کی دی؛ جبکہ ہمارا کلام شائي مبنی للفاعل میں ہے۔

دلیل (۳): ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ جہمیہ کہتے ہیں کہ مثل کا مثل بعینہٖ وہی ذات ہوتی ہے، مثلاً زید کے مثل کا مثل نہیں، تو بالفرض زید کا مثل اگر عمرو ہو، تو عمرو کا مثل خود زید ہو گا۔ جہمیہ کہتے ہیں کہ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾أي: ليس مثل مثلِه شيء. يعني: ليس هو شيئًا.

جواب: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ میں جمہور کے نزدیک کاف زائد ہے، اور مبالغہ کے لیے آیا ہے۔ اور یہ بھی غلط ہے کہ مثل کا مثل اسی ذات پر بولا جاتا ہے، بلکہ مثل کا مثل دوسرے پر بھی بول سکتے ہیں۔

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: «قالوا: ويحتمل أن يكون الكاف فيه زيادة كما يقول في الكلام: كلمني فلان بلسان كمثل السنان، ولهذه الجارية بنان كمثل العنم، ومعناه: مثل العنم – العَنْدَمُ دَم الأَخوَين–. وقد قيل: العرب إذا أرادت التأكيد في إثبات التشبيه كررت حرف التشبيه، فقالت: هذا كهكذا... فلما أراد الله سبحانه أن ينفي التشبيه على آكد ما يكون من النفي جمع في قراءتنا بين حرف التشبيه، واسم التشبيه حتى يكون النفي مؤكدا على المبالغة».
(الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٦٦)

یعنی ممکن ہے کہ کاف زائد ہو جیسے فلان نے مجھ سے تیر جیسی زبان سے بات کی۔ یا اس لڑکی کے پوروے عندم کی شاخوں کی طرح ہیں۔ تو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ میں بھی تاکید کے لیے کاف اور مثل دونوں آئے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر شيء کا اطلاق بمعنی الشائي آیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿قُلْ اَيُّ شَيْءٍ اَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ﴾. (الأنعام:١٩) میں شَيْءٍ کی تفسیر اللّٰهُ ہے۔

اسی طرح آیت کریمہ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾. (القصص:٨٨) میں بھی اللہ تعالیٰ پر شيء کا اطلاق کیا گیا ہے؛ اس لیے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہوتا ہے، یعنی كل شيء هالك إلا الشيء الذي هو الله، فهو ليس بهالك.

حدیث شریف میں آیا ہے: «كان الله ولم يكن شيء غيره». (صحيح البخاري، رقم:٣١٩١) اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے: «لا شيء أغير من الله». (صحيح البخاري، رقم: ٥٢٢٢)

ان دونوں احادیث میں اللہ تعالیٰ پر شيء کا اطلاق کیا گیا ہے۔

لفظ ”أشياء“ کو غیر منصرف پڑھنے کی وجہ:

شيء کی جمع أشياء ہے۔ لفظ «أشياء» کو غیر منصرف پڑھا جاتا ہے؛ جبکہ اس میں غیر منصرف کے اسباب

نہیں پائے جاتے؛ کیونکہ أشیاء، شيء کی جمع ہے، جیسے فعل کی جمع أفعال اور قول کی جمع أقوال ہے۔ اور أفعال، أقوال، أرواح سب منصرف ہیں، تو أشیاء بھی منصرف ہونا چاہیے؛ لیکن ہمیشہ غیر منصرف استعمال ہوتا ہے، جیسے: ﴿لَا تَسْـَٔلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ﴾. (المائدة:١٠١)

غیر منصرف ہونے کی متعدد وجوہات بیان کی گئی ہیں؛ مگر ایک عام وجہ یہ ہے کہ عدم انصراف مشابہت کی وجہ سے ہے کہ أشیاء، حمراء کے ساتھ مشابہ ہے؛ اگرچہ حمراء، أحمر کی مؤنث ہے، اور أشیاء تو مؤنث نہیں، وہ تو شيء کی جمع ہے؛ لیکن مشابہت کی وجہ سے غیر منصرف ہے، جیسے عرفات منصرف آیا ہے: ﴿فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ﴾. (البقرة:١٩٨)؛ حالانکہ بظاہر غیر منصرف ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ علمیت اور تانیث بمعنی بقعة ہے، نیز مکانات کے نام قرآن میں غیر منصرف استعمال ہوئے ہیں، جیسے: ﴿ادْخُلُوْا مِصْرَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ﴾. (یوسف)؛ لیکن عرفات منصرف آیا مسلمات کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے۔ اس کو کہتے ہیں: منصرف وغیر منصرف لأجل المشابہۃ.

محی الدین درویش نے اعراب القرآن میں أشیاء کے غیر منصرف ہونے کے بارے میں تین مشہور مذاہب نقل فرمائے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «أشياء: ممنوعة من الصرف، وقد خاض علماء اللغة والنحو في سبب منعها، ويتلخص مما أوردوه في المذاهب الآتية:

١- مذهب سيبويه والخليل وجمهور البصريين: أنها منعت من الصرف لألف التأنيث الممدودة، وهي اسم جمع لـ «شيء» والأصل «شيئاء» بوزن فعلاء، فقدمت اللام على الألف كراهية اجتماع همزتين بينهما ألف.

(قال في الدُّر المصون: ورُجِّح هذا المذهبُ بأنه لم يلزم منه شيءٌ غيرُ القلب، والقلب في لسانهم كثير.)

٢- مذهب الفرّاء: وهو أن أشياء جمع لـ «شيء» وإن أصلها «أشيئاء»، فلما اجتمع همزتان بينهما ألف حذفوا الهمزة الأولى تخفيفا.

٣- مذهب الكسائي: فقد ذهب إلى أن وزن أشياء: أفعال، وإنما منعوا صرفه تشبيها له بما في آخره ألف التأنيث.

وهناك مذاهب أخرى أضربنا عنها لأنها لا تخرج عن هذه الفحوى. (إعراب القرآن للدرويش ٢/٣٠. وللتفصيل راجع: الدر المصون ٤/٤٣٤-٤٤٠، المائدة:١٠١)

٣- وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ.

ترجمہ: اور نہ ہی کوئی چیز اسے عاجز کر سکتی ہے۔

عجز: قدرت کی ضد ہے۔

اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، کوئی بھی چیز اسے عاجز نہیں کر سکتی:

کسی کام سے عاجز ہونے کی دو وجہ ہوتی ہے: ۱- کمزوری؛ کہ اس کام کے کرنے کی قدرت وطاقت نہ ہو۔ ۲- جہالت۔ اور اللہ تعالیٰ ان دونوں چیزوں سے منزہ ہے، وہ ہر چیز پر قادر اور اس کا علم ہر چیز کو محیط ہے۔ کوئی بھی چیز اس کے علم اور قبضہ قدرت سے خارج نہیں۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ مَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعْجِزَهٗ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَ لَا فِي الْاَرْضِ ؕ اِنَّهٗ كَانَ عَلِيْمًا قَدِيْرًا ۝﴾. (فاطر)

اللہ تعالیٰ کو بالکل کوئی چیز آسمانوں اور زمینوں میں عاجز نہیں کر سکتی، اللہ تعالیٰ علم اور قدرت والے ہیں۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝﴾. (الطلاق)

اور اللہ کے علم نے ہر چیز کا احاطہ کیا ہوا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۝﴾. (البقرة)

بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ قرآن کریم میں جہاں کہیں اللہ تعالیٰ سے کسی چیز کی نفی کی گئی ہے، وہاں مراد نفی نہیں ہے، بلکہ اس کی ضد کو علی وجہ الکمال ثابت کرنا ہے۔ جیسا کہ مذکورہ آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ کے کمال علم اور کمال قدرت کو ثابت کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ سے عجز کی نفی کی گئی ہے۔ کیونکہ عجز کی وجہ یا تو جہالت ہوتی ہے یا پھر ضعف ہوتا ہے۔ اور جیسے ﴿لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ﴾(البقرة: ٢٥٥) میں اللہ تعالیٰ کے لیے کمال حیات اور کمال قیومیت کو ثابت کیا گیا ہے۔ اور ﴿وَلَا يَـُٔوْدُهٗ حِفْظُهُمَا﴾.(البقرة: ٢٥٥) میں اللہ تعالیٰ کی کمال قدرت کا اثبات ہے۔ اور ﴿وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا ۝﴾.(الكهف) میں اللہ تعالیٰ کے لیے کمال عدل کا اثبات ہے۔

٤- وَلَا إِلٰهَ غَيْرُهُ.

ترجمہ: اور اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

لا إله غیرہ میں غیرہ مرفوع ہے؛اس لیے کہ غیر، إلا کے معنی میں ہے،اور یہ استثناء مفرغ ہے،جس میں مستثنی منہ محذوف ہے،یعنی لا إله ممکن إلا الله. اس میں لفظ اللہ ممکن کی ضمیر سے بدل ہے، پھر مستثنی کا رفع غیر پر آگیا،تو عبارت کا خلاصہ یوں ہو جائے گا: لا معبود بحق ممکن إلا الله. اکثر حضرات لا کی خبر میں موجود کا لفظ مقدر مانتے ہیں، لیکن «حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد» ، ص ۱۱ پر بجائے موجود کے ممکن کو بطور خبر مقدر مانا گیا۔ اور یہی زیادہ مناسب ہے کہ اس میں اللہ تعالی کے سوا دوسرے معبود کے امکان کی نفی ہے۔ اور اگر کوئی نحویین کے قوانین اور تقدیرات کی پابندیوں میں نہیں پڑنا چاہتا تو یوں کہہ سکتا ہے: لا لنفی الجنس، اِلٰہ اس کا اسم اور غیرہ اس کی خبر ہے۔

توحید باری تعالی سے متعلق تفصیل گزر چکی ہے۔

اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں:

اللہ تعالی نے سورہ اعراف میں حضرت نوح، حضرت ہود، حضرت صالح، اور حضرت شعیب علیہم السلام کی دعوت کو ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے: ﴿ قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ﴾.
(الأعراف: ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥)

انہوں نے کہا: اے میری قوم کے لوگو! اللہ کی عبادت کرو۔ اُس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں ہے۔

و قال تعالی: ﴿ وَاِلٰـهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۚ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ ﴾. (البقرة)

تمہارا معبود ایک ہی معبود ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں جو سب پر مہربان بہت مہربان ہے۔

و قال تعالی: ﴿ وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ ﴾.
(الأنبياء: ٢٥)

اور تم سے پہلے ہم نے کوئی ایسا رسول نہیں بھیجا جس پر ہم نے یہ وحی نازل نہ کی ہو کہ میرے سوا کوئی خدا نہیں ہے، لہذا میری عبادت کرو۔

لفظ اِلٰہ کی تحقیق:

اِلٰہ بمعنی مألوہ، جیسے کتاب بمعنی مکتوب۔ لغت میں اِلٰہ معبود کو کہتے ہیں، خواہ وہ حق ہو، یا باطل۔

قال اللہ تعالی: ﴿ اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰـهَهٗ هَوٰىهُ ﴾. (الجاثية: ٢٣) کیا آپ نے اُسے بھی دیکھا جس نے

اپنا خدا اپنی خواہشات کو بنالیا ہے۔

وقال تعالی:﴿وَ مَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهٗ بِهٖ فَاِنَّمَا حِسَابُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ﴾. (المؤمنون:۱۱۷) اور جو شخص اللہ کے ساتھ کسی اور خدا کو پکارے، جس پر اس کے پاس کسی قسم کی کوئی دلیل نہیں تو اس کا حساب اس کے پروردگار کے پاس ہے۔

اِلٰہ کے معنی معبود کے ہیں۔ اگر کوئی کہے کہ ازل میں تو کوئی عبادت کرنے والا نہیں تھا تو معبود کیسے ہوا؟

جواب: اللہ تعالی ازل سے مستحق عبادت ہے۔ ازل میں غیر اللہ کے نہ ہونے سے اللہ تعالی کے مستحق عبادت ہونے کی نفی لازم نہیں آتی؛ کیوں کہ لفظ «الله» اور الف لام کے ساتھ «الإله» کا معنی ہے: «المعبود بحق»، یا «المستحق للعبادة بحق». یعنی معبود برحق۔ لفظ اِلٰہ عام ہے اور "الاِلٰہ" اور "اللہ" باری تعالی کے لیے خاص ہے۔

أَلَه يأَلَه (ف) إلاهةً وأُلُوهةً وأُلُوهِيَّةً: عبادت کرنا۔

أَلِهَ إليه: أي سكن إليه.(تاج العروس) قال اللہ تعالی: ﴿اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ ﴿٢٨﴾﴾. (الرعد)

یعنی جب اللہ تعالی کا ذکر کیا جائے تو سکون اور اطمینان کی دولت عطا ہوتی ہے۔

أَلِه يأَلَه (س) أَلَهًا: حیران ہونا۔ یعنی اللہ تعالی کی ذات اور صفات میں عقل حیران ہے۔ صفات باری تعالی میں اختلاف کا ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا سمجھنا کوئی آسان بات نہیں۔

شاعر کہتا ہے:

تو دل میں تو آتا ہے، سمجھ میں نہیں آتا ❁ پس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے

اور اگر اِلٰہ «لاه يلوه» سے ہو، تو اس کے دو معانی آتے ہیں:

۱- احتجب. أي: عن الأبصار، كما جاء في التنـــزيل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ﴾. (الأنعام:۱۰۳)

۲- ارتفع. یعنی اللہ کی ذات عقل وفہم کے ادراک سے وراء الوراء ہے، اور اس کی شان اس سے بہت بلند ہے کہ اس کا ادراک یا احاطہ کیا جاسکے۔

مشہور یہ ہے کہ اِلٰہ معبود حق وباطل دونوں کوشامل ہے؛ لیکن دکتور محمد احمد کنعان نے «جامع اللآلي شرح بدء الأمالي» میں اس کورد کیاہے اور لکھاہے کہ اِلٰہ صرف معبود برحق کو کہتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء:٢٢) اگر آسمان وزمین میں اللہ تعالی کے علاوہ معبود حق ہوتا تو فساد ہوتا۔ أي: لو كان فيهما معبود حق سوى الله لفسدتا. اور مشرکین نے جو معبود بنا رکھے ہیں قرآن کریم نے اس کو اتخاذ آلہہ کہا؛ ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً﴾. (الأنعام:٧٤) ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾. (الفرقان:٤٣) ان کو خواہ مخواہ اِلٰہ بنایا، ور حقیقت اِلٰہ نہیں ہیں۔

٥- قَدِيْمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ .

ترجمہ: اللہ تعالی ایسا قدیم ہے جس کی کوئی ابتداء نہیں، ہمیشہ رہنے والا ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔

اللہ تعالی اپنی ذات وصفات کے ساتھ ازلی وابدی ہے:

قدیم: الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء. یعنی وہ ذات جس کے وجود کی نہ ابتداء ہو اور نہ انتہا۔ ہر شے کے لیے اس کی ذات اول ہے؛ لیکن خود اس کی ذات کا اول اور ابتداء نہیں، اور ہر شے کے لیے آخر ہے خود اس کے لیے کوئی آخر اور انتہا نہیں؛ اس لیے کہ اللہ کی ذات اور صفات کے علاوہ ہر چیز فانی ہے، سوائے اللہ کے کسی کو بقائے دائم حاصل نہیں ہے۔ قال في لوامع البينات: «القِدم: هو الدوام من الأزل إلى الأبد». (لوامع البينات، ص٢٦١. وانظر: تهذيب شرح السنوسية، ص٤٢. وتحفة المريد، ص١٠٧. والمسامرة، ص١٥)

امام بیجوری نے قدیم اور ازلی کے بارے میں تین اقوال ذکر کیے ہیں: «واعلم أن لهم في القديم والأزلي ثلاثة أقوال: الأول: أن القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده، والأزلي ما لا أول له عدميا أو وجوديًّا، فكل قديم أزلي، ولا عكس. والثاني: أن القديم هو القائم بنفسه الذي لا أول لوجوده، والأزلي ما لا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أو بغيره، وهذا هو الذي يفهم من كلام السعد. الثالث: أن كلا منهما ما لا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أولا وعلى هذا فهما مترادفان». (تحفة المريد، ص١٠٨. وانظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٤٩)

قال اللہ تعالی: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝﴾. (الحديد)

وہی اول بھی ہے اور آخر بھی، ظاہر بھی ہے اور چھپا ہوا بھی، اور وہ ہر چیز کو پوری طرح جاننے والا ہے۔

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء». (صحيح مسلم، رقم:٤٨٨٨)

اے اللہ آپ پہلے ہیں، آپ سے پہلے کوئی چیز نہیں، اور آپ آخر ہیں آپ کے بعد کوئی چیز نہیں۔

علامہ قونوی فرماتے ہیں کہ قدیم قَدُمَ الشَّيءُ سے ماخوذ ہے، وہ چیز جس پر طویل زمانہ گزر چکا ہو۔ اور ذات باری تعالی میں یہ معنی مراد نہیں؛ اس لیے بلا ابتداء کے ساتھ اسے مؤکد فرمایا۔ اور یہ بتانے کے لیے کہ اللہ تعالی کی ذات کا دوام کسی زمانے کے ساتھ متعلق نہیں دائم کے ساتھ بلا انتهاء کی قید لگائی۔ (القلائد في شرح العقائد، لمحمد بن أحمد بن مسعود القونوي، ص١٥)

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ قدیم کا استعمال:

ابن ابی العز "قدیم" کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے صحیح نہیں سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "قدیم" اس پرانے کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو۔ ازلی ابدی کو نہیں کہتے ہیں، مثلاً: ﴿هٰذَآ اِفْكٌ قَدِيْمٌ ﴾. (الأحقاف) یہ پرانا جھوٹ ہے۔(نعوذ باللہ) ﴿ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ ﴾. (یس) پرانی ٹہنی کی طرح۔ ﴿اَنْتُمْ وَ اٰبَآؤُكُمُ الْاَقْدَمُوْنَ ﴾. (الشعراء) تم اور تمہارے پرانے باپ دادا۔

جواب: قدیم اس پرانے کو بھی کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو اور اس کو بھی کہتے ہیں جو ہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہے، یعنی عدم اولیت کو بھی کہتے ہیں۔ اور یہ آخری قدیم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ دلائل یہ ہیں:

۱- ﴿هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ﴾. (الحدید:۳) یہ قدیم کے معنیٰ ہیں۔

۲- حدیث میں ہے: «كان الله و لم يكن شيء قبله». (صحيح البخاري، رقم:٦٩٨٢. السنن الكبرى للبيهقي، رقم:١٧٤٨)

۳- دوسری حدیث میں ہے: «كان الله و لم يكن شيء غيره». (صحيح البخاري، رقم: ٧٤١٨. صحيح ابن حبان، رقم:٦١٤٢)

۴- اور صحیح مسلم کی روایت میں ہے: «أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء». (صحيح مسلم، رقم:٢٧١٣. والترمذي، رقم:٣٤٠٠. وقال: هذا حديث حسن صحيح)

۵- وكان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو بهذا الدعاء «اللّهم أنت الأول فلا شيء قبلك». (رواه الحاكم في المستدرك، رقم:٢٢١١. وقال: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

۶- ابو داود نے ایک حدیث روایت کی جو عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مسجد میں داخل ہوتے تو یہ دعا پڑھتے: «أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم». (سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل إذا دخل المسجد، رقم:٤٦٦. الدعوات الكبير للبيهقي، رقم:٦٨) پناہ مانگتا ہوں عظیم الشان اللہ کی اور اس کی ذات کریم کی اور اس کی سلطنت قدیم کی شیطان مردود سے۔

جب اللہ تعالیٰ کی سلطنت قدیم ہے تو اللہ تعالیٰ بھی قدیم ہے۔ جب صفت قدیم ہے تو موصوف بھی قدیم ہے۔

۷- نیز سنن ابن ماجہ میں باب اسماء اللہ عزوجل میں «المنير، التام، القديم، الوتر» مذکور ہے۔(سنن ابن ماجه، رقم: ٣٨٦١)

نیز مستدرک حاکم کتاب الایمان میں اللہ تعالیٰ کے اسماء میں «التواب، القديم، الوتر» مذکور ہے۔

(كتاب الإيمان ١/٦٣، رقم:٤٢)

جو اسمائے حسنی مستدرک حاکم میں مرفوعاً مذکور ہیں اس کی سند میں عبد العزیز بن الحصین ضعیف ہے اور سنن ابن ماجہ کی مرفوع روایت کی سند میں عبد الملک بن محمد ضعیف ہے۔ ابو نعیم کی روایت میں بھی «القدیم» ہے جس میں عبد الملک بن محمد کی جگہ ولید بن مسلم ہے اور وہ روایت موقوف ہے۔ حافظ ابن حجر اس روایت کے ذیل میں لکھتے ہیں: «قلت: والوليد بن مسلم أوثق من عبد الملك بن محمد الصنعاني، ورواية الوليد تُشعِر بأن التَّعيين مدرج». (فتح الباري ١١/٢٨٦)

امام بیہقی نے کتاب الأسماء والصفات میں لکھا ہے: «باب ذكر الأسماء التي تتبع إثبات الباري جل ثناؤه والاعتراف بوجوده جل وعلا، منها «القديم» وذلك مما يؤثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم... قال الحليمي رحمه الله تعالى في معنى القديم: إنه الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء، والموجود الذي لم يزل، وأصل القديم في اللسان: السابق، لأن القديم هو القادم قال الله عز وجل فيما أخبر به عن فرعون: ﴿ يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ [هود: ٩٨] فقيل لله عز وجل: قديم، بمعنى أنه سابق للموجودات كلها ولم يجز إذ كان كذلك أن يكون لوجوده ابتداء، لأنه لو كان لوجوده ابتداء لاقتضى ذلك أن يكون غير له أوجده، ولوجب أن يكون ذلك الغير موجودا قبله، فكان لا يصح حينئذ أن يكون هو سابقا للموجودات، فبان أنا إذا وصفناه بأنه سابق للموجودات فقد أوجبنا ألا يكون لوجوده ابتداء، فكان القديم في وصفه جل ثناؤه عبارة عن هذا المعنى». (الأسماء والصفات ١/٣٦)

دائم بلا انتهاء:

دائم باقی کے معنی میں ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾. (الرحمن)

«الدائم» بھی سنن ابن ماجہ اور المستدرک کی اسی حدیث میں آیا ہے جس میں «القدیم» ہے۔

« القائم، الدائم، الحافظ ». (سنن ابن ماجه، رقم: ٣٨٦١)

« المغيث، الدائم، المتعال ». (المستدرك للحاكم، كتاب الإيمان ١/٦٣، رقم:٤٢)

امام بیہقی فرماتے ہیں: « قال الشيخ أحمد: وفي معنى الباقي: الدائم وهو في رواية عبد العزيز بن الحصين. قال أبو سليمان الخطابي فيما أُخبِرت عنه: الدائم الموجود لم يزل، الموصوف بالبقاء، الذي لا يستولي عليه الفناء». (الأسماء والصفات ١/٤٣، باب ذكر الأسماء التي تتبع إثبات الباري جل ثناؤه)

٦- لَا يَفْنَىٰ وَلَا يَبِيْدُ.

ترجمہ: وہ ذات نہ فنا ہو گی اور نہ ہی ختم ہو گی۔

یہ صفت «دائم بلا انتهاء» کی تفسیر و تاکید ہے۔

فَنی کے معنی ہیں: کسی چیز کا خود بخود ختم ہو جانا۔ اور بید کے معنی ہیں: کسی کے ختم کرنے سے ختم ہو جانا۔

فَنِي الشيءُ فَناءً: ناپید ہو جانا، برباد ہو جانا، معدوم ہو جانا۔ فنی الميتُ: إذا زال وذهب أثره.

باد يَبِيد بَيدًا وبَيادًا وبَيْدُودةً: ہلاک ہو جانا، ختم ہو جانا۔ بادت القبيلة: إذا انقطعت.

اللہ سبحانہ وتعالی کی ذات ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی کبھی اس پر فنا طاری نہیں ہو سکتی؛ البتہ مخلوقات میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جس پر فنا طاری نہ ہو۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۝﴾. (الرحمن)

اس زمین پر جو کوئی ہے، فنا ہونے والا ہے۔ اور صرف تمہارے پروردگار کی جلال والی، فضل و کرم والی ذات باقی رہے گی۔

و قال تعالی: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص: ٨٨)

ہر چیز فنا ہونے والی ہے سوائے اس کی ذات کے۔

اللہ تعالی کی ذات واجب الوجود والبقاء ہے، اس لیے اس پر عدم اور فنا محال ہے؛ کیونکہ عدم اور فنا، وجود و بقا کی ضد ہیں۔

٧- وَلَا يَكُوْنُ إِلَّا مَا يُرِيْدُ.

ترجمہ: اور وہی ہوتا ہے جو اللہ چاہتا ہے۔

کائنات میں وہی چیز وجود میں آتی ہے جسے اللہ وجود میں لانا چاہتا ہے۔ اللہ تعالی کے ارادے اور مشیت کے بغیر کچھ بھی نہیں ہو سکتا۔ قال اللہ تعالی: ﴿ وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِيْٓ اِنْ اَرَدْتُّ اَنْ اَنْصَحَ لَكُمْ اِنْ كَانَ اللّٰهُ يُرِيْدُ اَنْ يُّغْوِيَكُمْ ﴾. (هود: ٣٤) اور اگر میں یہ چاہوں کہ تمہاری خیر خواہی کروں اور اللہ یہ چاہے کہ تمہیں گمراہ رہنے دے تو میری خیر خواہی تم کو کچھ فائدہ نہیں دے سکتی۔

وقال تعالی: ﴿ قُلْ مَنْ ذَا الَّذِيْ يَعْصِمُكُمْ مِّنَ اللّٰهِ اِنْ اَرَادَ بِكُمْ سُوْٓءًا اَوْ اَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً ﴾. (الأحزاب: ١٦) آپ کہہ دیجئے کہ وہ کون ہے جو تم کو خدا سے بچا سکے اگر وہ تمہارے ساتھ برائی کرنا چاہے، یا وہ کون ہے جو خدا کے فضل کو تم سے روک سکے اگر وہ تم پر فضل کرنا چاہے۔

وقال تعالی: ﴿ اِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ ﴾. (هود) یقیناً آپ کا پروردگار جو چاہتا کر گزرتا ہے۔

وقال تعالی: ﴿ اِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴾. (الحج) یقیناً اللہ وہی کرتا ہے جو چاہتا ہے۔

وقال تعالی: ﴿ اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ ﴾. (المائدة) اللہ جس چیز کا ارادہ کرتا ہے اس کا حکم دیتا ہے۔

وقال تعالی: ﴿ وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَا اقْتَتَلُوْا وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيْدُ ﴾. (البقرة)

ترجمہ و تشریح: اور اگر اللہ تعالی چاہتے تو یہ اہل حق واہل باطل نہ لڑتے؛ لیکن اللہ تعالی جو چاہتے ہیں وہی کرتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالی نے دنیا کو دار الامتحان بنایا اس میں نیکی اور بدی کرنے کا اختیار دیا گیا، اگر اللہ تعالی چاہتے تو سب حق پر متفق ہو جاتے ان پر جبر کرتے، لیکن یہ بندہ کے مختار ہونے کے ساتھ منافی ہے، یا اہل باطل کے لیے عالم غیب کو عالم حضور بناتے اور یہ لوگ ایمان لاتے؛ لیکن یہ ابتلا کے منافی ہے۔

ارادہ کے لغوی واصطلاحی معنی:

ارادہ کے لغوی معنی مشیت کے ہیں، اور اصطلاحی تعریف یہ ہے: «صفةٌ أزليةٌ زائدةٌ على الذات، قائمة بذاته تعالى، شأنها تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه». (شرح الصاوي على الجوهرة، ص١٧٤)

قاضی عبد النبی نے "دستور العلماء" میں شریف العلماء سے ارادہ اور مشیت میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ ارادہ کا تعلق معدوم کو موجود کرنے کے ساتھ ہے، اور مشیت وہ ارادہ ہے جس کا تعلق معدوم کو موجود کرنے، یا موجود کو معدوم کرنے کے ساتھ ہو؛ اس لیے مشیت ارادے کے مقابلے میں عام ہے۔ اور اہل لغت کے یہاں دونوں مترادف ہیں اور ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔ (دستور العلماء ٣/١٨٧)

البتہ بندوں کے حق میں ارادہ اور مشیت دونوں کا معنی الگ ہے۔ ارادہ قصد ہے، اور مشیت ارادہ والی

شے کو وجود بخشا ہے، تو مشیت میں ایجاد کے معنی ہیں۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: «أردت طلاقكِ» تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اور اگر «شئت طلاقكِ» کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ علامہ ابن نجیم نے لکھا ہے: «لو قال: شئت طلاقك يقع بالنية، لأن المشيئة تنبئ عن الوجود، لأنها من الشيء وهو الموجود، بخلاف أردت طلاقك، لأنه لا ينبئ عن الموجود، بل هو طلب النفس الوجود عن ميل، فقد أثبت الفقهاء بين المشيئة والإرادة فرقًا في صفات العبد، وإن كانا مترادفين في صفات الله تعالى». (البحر الرائق ۳/۳٦٤)

جن فقہا نے ارادہ کو طلب، اور مشیت کو ایجاد کے معنی میں لیا ہے ان کا یہ کہنا ہے کہ ارادہ راد یرود سے ہے، اس کے معنی کسی کی طلب میں گھومنا ہے، اور مشیت میں شی اور موجود ہونے کے معنی ہیں۔ قرآن کریم میں زلیخا کے بارے میں ہے ﴿وَ رَاوَدَتْهُ الَّتِيْ هُوَ فِيْ بَيْتِهَا عَنْ نَّفْسِهٖ﴾.(یوسف:۲۳) یعنی جس عورت کے گھر میں یوسف علیہ السلام تھے اس نے یوسف علیہ السلام سے ان کے نفس کے حوالہ کرنے کی درخواست کی۔ یا عَنْ نَّفْسِهٖ کے معنی ہیں: صارفًا عن رأيه. یوسف علیہ السلام کو اپنی رائے سے ہٹانا چاہتی تھی۔ یا طالبة عن قبول نفسه إياها. زلیخا نے پرزور درخواست کی -باب مفاعلہ مبالغہ کے لیے ہے- کہ یوسف علیہ السلام اس کی درخواست قبول کریں۔ صاحب قصیدہ بردہ کا شعر ہے:

وراودَتْه الجِبالُ الشُّمُّ مِن ذَهَبٍ ۞ عن نَفسِه فأَرَاها أَيَّمَاشَمَمِ

اونچے اونچے پہاڑوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ آپ ہمیں قبول کریں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مکمل بے نیازی دکھائی۔

اگرچہ مولانا عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے شرح وقایہ کے حاشیہ میں مشیت اور ارادہ کے فرق کو بعض شارحین کی عبارات نقل فرما کر رد کیا ہے۔ (حاشیہ شرح وقایہ ۲/۹٦)

لیکن علامہ قاضی خان اور صاحبِ بحر اور صاحب شرح وقایہ نے دونوں میں فرق کو تسلیم فرمایا ہے۔

عبد الرسول نام کی تحقیق:

"دستور العلماء" کی پرانی طباعت میں مصنف کا نام عبد النبی ہے۔ اب نئی طباعتوں میں عبد رب النبی لکھتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ عبد النبی اور عبد الرسول باپ بیٹے علوم آلیہ میں ماہر اور صاحب تصنیف بزرگ گزرے ہیں۔

ممکن ہے عرب علماء نے اس نام کو تبدیل کیا ہوگا؛ اس لیے کہ عبد کی اضافت معبودات باطلہ کی طرف شرک ہے، جیسے عبد اللات اور عبد المناۃ۔ اور عبد کی اضافت ایسی شخصیت کی طرف جس کو بعض جاہل لوگ

کالمعبود سمجھتے ہوں اور ان سے غائبانہ مدد مانگتے ہوں مکروہ ہے، جیسے عبد الرسول۔ اور عبد کی اضافت ایسی چیز کی طرف جو کسی کا معبود نہ ہو جائز ہے جیسے عبد الدینار اور عبد الدرہم۔ حدیث میں آیا ہے: «تعِس عبدُ الدينار والدِّرهم». (صحيح البخاري، رقم:۲۶۷۳)

ارادہ کی اقسام:

اردہ کی دو قسمیں ہیں: ۱- ارادہ کونیہ۔ ۲- ارادہ شرعیہ۔

۱- ارادہ کونیہ، جس سے تمام کائنات وجود میں آئی۔ اس کا تعلق خیر وشر دونوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿فَمَنۡ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنۡ يَّهۡدِيَهٗ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهٗ لِلۡاِسۡلَامِ ۚ وَمَنۡ يُّرِدۡ اَنۡ يُّضِلَّهٗ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهٗ ضَيِّقًا حَرَجًا كَاَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى السَّمَآءِ﴾. (الأنعام:۱۲۵) جس شخص کو اللہ تعالی ہدایت دینے کا ارادہ کرلے، اُس کا سینہ اسلام کے لیے کھول دیتا ہے اور جس کو (اُس کی ضد کی وجہ سے) گمراہ کرنے کا اردہ کرلے، اُس کے سینے کو تنگ اور اتنا زیادہ تنگ کر دیتا ہے کہ (اُسے ایمان لانا ایسا مشکل ہوتا ہے) جیسے اُسے زبردستی آسمان پر چڑھنا پڑ رہا ہو۔

۲- ارادہ شرعیہ، اس کا تعلق صرف خیر کے ساتھ ہوتا ہے اور رضا و محبت بھی اس کے ساتھ شامل ہوتی ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿يُرِيۡدُ اللّٰهُ بِكُمُ الۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيۡدُ بِكُمُ الۡعُسۡرَ﴾. (البقرة:۱۸۵) اللہ تعالی تمہارے لیے آسانی چاہتے ہیں اور تمہارے لیے سختی نہیں چاہتے۔

و قال تعالی: ﴿وَاللّٰهُ يُرِيۡدُ اَنۡ يَّتُوۡبَ عَلَيۡكُمۡ وَيُرِيۡدُ الَّذِيۡنَ يَتَّبِعُوۡنَ الشَّهَوٰتِ اَنۡ تَمِيۡلُوۡا مَيۡلًا عَظِيۡمًا ۝۲۷﴾. (النساء) اور اللہ تعالی چاہتے ہیں کہ تم پر مہربانی کریں، اور نفسانی خواہشات کے پیروکار چاہتے ہیں کہ تم حق سے بہت زیادہ دور ہو جاؤ۔

و قال تعالی: ﴿يُرِيۡدُ اللّٰهُ اَنۡ يُّخَفِّفَ عَنۡكُمۡ ۚ وَخُلِقَ الۡاِنۡسَانُ ضَعِيۡفًا ۝۲۸﴾. (النساء) اللہ تعالی چاہتے ہیں کہ تمہارے بوجھ کو ہلکا کریں اور انسان کمزور پیدا کیا گیا۔

و قال تعالی: ﴿اِنَّمَا يُرِيۡدُ اللّٰهُ لِيُذۡهِبَ عَنۡكُمُ الرِّجۡسَ اَهۡلَ الۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيۡرًا ۝۳۳﴾. (الأحزاب) بے شک اللہ تعالی چاہتے ہیں کہ تم اہل بیت یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر والیوں سے گندگی کو دور کردیں اور تم کو اچھی طرح پاک فرمائیں۔

مؤمن کے ایمان میں ارادہ کونیہ اور ارادہ شرعیہ دونوں پائے جاتے ہیں، اور کافر کے کفر اور عاصی کی معصیت میں صرف ارادہ کونیہ ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی طرف خیر و شر کی نسبت:

اللہ تعالیٰ خیر اور شر دونوں کا ارادہ فرماتے ہیں؛ لیکن خیر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے گی اور ادباً شر کی نسبت نہیں کی جائے گی۔

شر اور قبیح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ اصح یہ ہے کہ مقام تعلیم میں جائز ہے، ورنہ صحیح نہیں۔

علامہ باجوری نے لکھا ہے: «واختلف العلماء في جواز نسبة فعل الشرور والقبائح إليه تعالى، والراجح جواز ذلك في مقام التعليم لا في غيره، وهذا الخلاف جار أيضًا في نسبة الأمور الخسيسة إليه تعالى، والأصح الجواز في مقام التعليم لا في غيره». (تحفة المريد، ص۱۲٤)

قرآن کریم سے اس کی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ اِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ ۞﴾. (الشعراء) حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مرض کی نسبت اپنی طرف کی اور شفا کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی۔ یوں نہیں کہا: «أمرضني».

و قال تعالیٰ: ﴿صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾. (ان لوگوں کا راستہ جن پر تو نے انعام کیا)۔ اور آگے: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ﴾. (الفاتحة:۷) آیا (جن پر غضب ہوا۔) یہ نہیں کہا «غيرَ الذين غضبتَ عليهم» کہ جن پر تو نے غضب کیا۔

و قال تعالیٰ: ﴿اَشَرٌّ اُرِيْدَ بِمَنْ فِي الْاَرْضِ﴾. (الجن:۱۰) مجہول کے صیغے کے ساتھ «أُرِيْدَ» آیا ہے۔

سورۂ کہف میں ہے کہ جب حضرت خضر نے کشتی میں عیب کا ذکر کیا تو عیب کی نسبت اپنی طرف کی اور کہا: ﴿فَاَرَدْتُّ اَنْ اَعِيْبَهَا﴾. (الکهف:۷۹). اور جب یتیم کے مال کی حفاظت کی جو خیر کا کام تھا، تو اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی اور کہا: ﴿فَاَرَادَ رَبُّكَ اَنْ يَّبْلُغَاۤ اَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا﴾. (الکهف:۸۲)

شر کی نسبت نفس امارہ اور شیطان کی طرف کی جاتی ہے۔ اور اگر کہیں شر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہو، تو اس کے معنی خلق اور ارادے کے ہوں گے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ خیر اور شر دونوں کے خالق ہیں، اور خلق شر شر نہیں، بلکہ کسبِ شر شر ہے۔

معتزلہ اور اہل سنت کا اختلاف:

مصنف رحمہ اللہ کی اس عبارت میں معتزلہ کی تردید کی ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خیر اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہے اور شر اللہ تعالیٰ کے ارادے سے نہیں۔ اور خیر کا خالق اللہ تعالیٰ ہے؛ جبکہ شر کا خالق انسان

ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قبیح کا ارادہ بھی قبیح ہے اور قبیح کا خلق بھی قبیح ہے، اور ارادہ، مشیت، رضا، محبت سب مترادف ہیں، جس طرح قبیح پر اللہ تعالیٰ راضی نہیں ہوتے اور قبیح کو پسند نہیں فرماتے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کا تعلق بھی قبیح اور شر سے نہیں ہوتا، نہ تو شر کو پیدا کرتے ہیں اور نہ اس کا ارادہ کرتے ہیں۔(التوحيد للماتريدي، ص٩٢، و١٦٩)

عبد الجبار معتزلی نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا خالق نہیں ہو سکتا؛ ورنہ اللہ تعالیٰ کا ظالم وجابر ہونا لازم آئے گا۔ قال عبد الجبار المعتزلي: «أنه تعالى لا يكون خالقا لأفعال العباد؛ هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان تعالى خالقا لها، لوجب أن يكون ظالما جائرا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا». (شرح الأصول الخمسة، ص٣٤٥)

اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف یہ ہے: خلق القبيح ليس بقبيح، وكسب القبيح قبيح». جیسے کوئی بہترین خطاط اور خوش نویس انتہائی خوبصورتی اور نفاست سے تحریر کرے «إن الله هو المسيح ابن مريم» تو فنِ خطاطی کے اعتبار سے اس میں کوئی نقص نہ ہوا؛ لیکن الوہیت کو غیر اللہ کے لیے ثابت کرنا، یا عقیدہ رکھنا قبیح ہے۔

ایٹم بم بنانا قبیح نہیں، اس کا غلط استعمال قبیح ہے۔ آگ کا پیدا کرنا قبیح نہیں، اس کا کپڑے سے لگانا قبیح ہے۔ تلوار اور چھری چاقو کا بنانا قبیح نہیں، ان کا غلط استعمال قبیح ہے۔ اسی طرح بیت الخلاء فی حد ذاتہ بے شک ناپاک اور بہت بری چیز ہے؛ مگر قصر شاہی کے لیے اس کا وجود ضروری ہے۔ قصر شاہی بغیر بیت الخلاء کے غیر مکمل اور ناتمام ہے۔ معدہ اور امعاء اگرچہ سراپا نجاست ہیں؛ مگر اس میں شک نہیں کہ مدار حیات ہیں۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: علم الکلام-مولانا محمد ادریس کاندھلوی، ص٩٧-٩٨)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: إذا خلَق القبيح فقد أراد القبيح. جب قبیح کو پیدا کیا تو ارادہ بھی پایا گیا، اور اس خلق وارادے میں کوئی شر نہیں، شر تو اس کے کسب میں ہے۔

شمس الدین سفارینی نے ''لوامع الأنوار البہیۃ'' میں اللہ تعالیٰ کے ارادے سے متعلق استاذ ابو اسحاق اِسفرائینی کے ساتھ قاضی عبد الجبار معتزلی کا دلچسپ مناظرہ نقل کیا ہے، لکھا ہے: « ومما يحكى أن القاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي دخل على الصاحب بن عباد، وكان معتزليا أيضا، وكان عنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني من أئمة أهل السنة ومحققي الأشاعرة، فقال عبد الجبار على الفور: سبحان من تنــزه عن الفحشاء. فقال أبو إسحاق فورًا: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء. فقال له عبد الجبار، وفهم أنه قد عرف مراده: أيريد ربنا يعصى؟ فقال أبو إسحاق: أيعصى ربنا قهرا؟ فقال له عبد الجبار: أرأيت إن منعني الهدى، وقضى علي بالردى، أحسن إلي أم أساء؟ فقال له الأستاذ أبو إسحاق: إن كان منعك ما هو لك فقد أساء، وإن

كان منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء. فانصرف الحاضرون وهم يقولون: والله ليس عن هذا جواب». (لوامع الأنوار البهية لشرح الدرة المضية ۳۳۹/۱)

قاضی عبد الجبار معتزلی صاحب بن عباد معتزلی کے پاس گئے صاحب بن عباد کے پاس امام اہل سنت محقق اشاعرہ استاذ ابو اسحاق اسفرائینی بیٹھے تھے، قاضی عبد الجبار نے فی الفور کہا: اللہ تعالی کی ذات برائیوں اور شر سے پاک ہے۔ یعنی اللہ تعالی خالق الشر اور مرید الشر نہیں۔ ابو اسحاق نے فی الفور کہا: اللہ کی ملکیت میں بغیر اس کے ارادہ کے کوئی چیز واقع ہو جائے اللہ تعالی اس سے پاک ہے۔ یعنی اللہ تعالی شر کا خلق اور ارادہ کرتا ہے۔ عبد الجبار نے کہا: کیا اللہ تعالی ہماری معصیت کا ارادہ کرتا ہے؟ ابو اسحاق نے کہا: کیا ہم اللہ تعالی کی نافرمانی قہراً یعنی زبردستی کرتے ہیں؟ یعنی کیا ہمارا ارادہ اللہ تعالی کے ارادہ پر غالب ہے؟ عبد الجبار نے کہا: یہ بتادو کہ اگر اللہ تعالی نے ہم سے ہدایت روک دی اور ہماری ہلاکت کا اردہ کیا تو یہ اچھا کیا یا بُرا کیا؟ استاذ ابو اسحق نے کہا اگر آپ کی ملکیت کو آپ سے منع کیا تو بُرا کیا اور اگر اپنی ملکیت کو منع کیا تو اللہ تعالی اپنی رحمت جس کو چاہتے ہیں دیتے ہیں۔ یعنی جو رحمت نہ لینے پر بضد ہے تو اللہ تعالی اس کو رحمت وہدایت نہیں دیتے، تو حاضرین یہ کہتے ہوئے واپس ہوئے کہ ابو اسحاق کی بات کا جواب نہیں۔

معتزلہ کے نزدیک ارادہ، رضا، مشیت اور محبت سب مترادفات ہیں؛ جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ارادہ ومشیت الگ ہیں، ان کا تعلق قبیح کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے، اور رضا ومحبت الگ ہیں، ان کا تعلق قبیح کے ساتھ نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ ہر مشیت کے ساتھ رضا کا ہونا ضروری نہیں، مثلاً: اگر کوئی شخص کسی کو مجبور کر دے کہ اپنی عورت کو طلاق دو یا پھر قتل کے لیے تیار ہو جاؤ، اب اس شخص کا قتل یا طلاق کو اختیار کرنا مشیت اور قصد وارادے سے ہی ہو گا؛ لیکن اس کے ساتھ رضا نہیں ہو سکتی۔

یا اگر کوئی شخص کہے: اگر تم میرے گھر رات کے ۱۲ر بجے آؤ گے اور دستک دو گے تو میری عادت ہے کہ دروازہ کھولوں گا؛ مگر ڈانٹ ملے گی۔ اب یہ شخص دروازہ تو اپنے ارادے سے کھولے گا؛ لیکن اس پر راضی نہیں ہو گا۔ اس لیے اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: المشيئة والإرادة لا تستلزمان الرضاء. اور مشیت تو ہر شے کے ساتھ متعلق ہے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے:﴿ وَ مَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ ﴾.(التکویر). جبکہ رضا کا ہر شے کے ساتھ تعلق نہیں؛ چنانچہ اللہ تعالی فرماتے ہیں:﴿ وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾.(الزمر:۷)

وَيَقْبُحُ مِن سِواكَ الفِعلُ ❁ وتَفْعَلُه فيَحسُنُ مِنك ذَاكَا

(محاضرات الأدباء، ص۳٤۹)

ترجمہ: آپ کے علاوہ کوئی کام کرتا ہے، تو وہ کام کبھی قبیح ہو گا۔ آپ یعنی اللہ تعالی وہ کام کرے گا یعنی

پیدا کرے گا تو اچھا ہو گا۔

پیشاب پاخانہ بظاہر قبیح اور نجس بھی ہے؛ لیکن کھاد کے کام آتا ہے۔ مکتوباتِ مجددالف ثانیؒ میں ہے:

ہیچ زشتی نیست کورا خوبی درکار نیست ❁ زنجی شب رنگ رادندان ہمچو گوہر است

اور عربی میں ہے:

وما مِن قبيحٍ ليس فيه مَلاحةٌ ❁ ألم ترَ سِنَّ الزَّنْجِ كالشُّهْبِ في الدُّجَى

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے ہر قبیح میں ملاحت اور خوبصورتی کا پہلو بھی رکھا ہے، کیا حبشی کے دانتوں کی چمک تاریکی اور اندھیرے میں تاروں کی طرح نہیں دیکھتے؟

بہر حال جو بھی شر ہو گا اس کے اندر ضرور اللہ تعالیٰ کی طرف سے خیر ہو گی، جیسے کہتے ہیں:

قاتلش غازی، ومقتولش بود صائب شہید ❁ ہیچ کافر را دریں دنیا بچشم کم مبیں

ترجمہ: کسی کافر کو حقارت سے نہ دیکھ (ہاں اس کے کفر سے نفرت کرو) کہ اس کا قاتل غازی اور ان کا قتل کیا ہوا شہید ہوتا ہے۔

یہ فائدہ کافر کے خلق پر مرتب ہوا۔

درکارخانۂ عشق از کفر ناگزیر است ❁ دوزخ کرا بسوزد گر بولہب نباشد

ترجمہ: عشق کے کارخانے میں کفر سے چارہ نہیں۔ اگر ابولہب نہ ہو گا تو جہنم کس کو جلائے گی۔

لیکن ارادہ ومشیت اور رضاو محبت میں فرق ہے: ارادہ اور مشیت کا تعلق شر اور خیر دونوں کے ساتھ ہے، اور رضاو محبت کا تعلق صرف خیر کے ساتھ ہے۔[1]

---

(۱) ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه لا محبة في صفة الإرادة، وأن الإرادة لا تستلزم الرضا والمحبة، كما في المسايرة للإمام ابن الهمام؛ بل الإرادة أعم منهما، كما في إشارات المرام معزيًا إلى عامة أهل السنة، وأشار إليه في العمدة والتمهيد للنسفي.

وذهب الشيخ الأشعري وتابعوه إلى أن المحبة بمعنى الإرادة، وكذلك الرضا، كما في شرح الوصية للشيخ الأكمل، وصرح بذلك إمام الحرمين في الإرشاد، وقال الآمدي في الإبكار: ذهب الجمهور منا إلى أن المحبة والرضا والإرادة بمعنى واحد، كما في إشارات المرام. (نظم الفرائد، ص۹)

وقال البزدوي في أصول الدين: وخالف أبو الحسن الأشعري أهل السنة والجماعة في هذه المسألة.

وقال ابن الهمام في المسايرة، ص٥٦: وهذا (أي: الذي قاله إمام الحرمين) خلاف كلمة أكثر أهل السنة، وهو وإن كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد إذا كان مناط العقاب مخالفة النهي وإن كان متعلقه محبوبًا كما يتضح لك، لكنه خلاف النصوص التي سُمِعت مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾...انتهى.

وقال محمد قدري باشا في المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية: المسألة الرابعة: وأما المعصية فمع وقوعها بإرادة الله إتفاقًا إلا أنه تكون ليست في محل رضاه، بل سخطه ونهيه عند الإمام الماتريدي. وأما الإمام الأشعري فيرى أن محبة الله شاملة لجميع الأعراض طاعة كانت أو معصية، وفي هذا إطلاق القول بأن الله تعالى يحب المعصية. والصحيح أن مذهب الأشعري ليس كذلك، بل قد أطلق القول بأن الله يحب المعصية معاقبًا عليها كما يحب الطاعة مثابًا عليها، والمحبة عند الأشعري ليس ملازمة للإرادة كما هو واضح، أي ليس مساوية لها في التعليقات، ولا المحبة صفة معنى قائم بالذات، كما في الإرادة، بل الرضا والسخط يكون من لوازم الأمر والنهي، فالذي يرضاه الله هو الذي يأمر به، والذي يسخط عليه ينهى عنه. انتهى.

قرآن کریم کی متعدد آیات اس مضمون پر دلالت کرتی ہیں، چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿اِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ﴾.(هود) . بیشک آپ کا رب جس چیز کا ارادہ کرلیتا ہے اس کو کر گزرتا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ﴾.(التكوير) . اور تم چاہو گے نہیں اِلّا یہ کہ خود اللہ چاہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَ يَخْتَارُ﴾.(القصص:٦٨) . اور تمہارا رب جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، اور (جو چاہتا ہے) پسند کرتا ہے۔

حدیث میں آتا ہے: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن». (سنن أبي داود، رقم:٥٠٧) جو اللہ تعالیٰ نے چاہا وہ ہو گیا اور جس کو نہ چاہا وہ نہیں ہوا۔

رضا اور محبت کا تعلق صرف خیر کے ساتھ ہے۔چند آیات کریمہ بطور دلیل ملاحظہ فرمائیں:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾.(الفتح:١٨) تحقیق اللہ تعالیٰ مؤمنین سے راضی ہو گیا۔

و قال تعالیٰ: ﴿رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوْا عَنْهُ﴾.(المجادلة:٢٢) . اللہ اُن سے راضی ہو گیا ہے، اور وہ اللہ سے راضی ہو گئے ہیں۔یعنی رضا کا تعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے اچھے اعمال کے ساتھ ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ﴾.(البقرة:٢٢٢) . بیشک اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والوں اور صاف ستھرے رہنے والوں کو پسند فرماتا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾.(النساء:١٤٨) . اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ کسی کی برائی علانیہ زبان پر لائی جائے۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾.(البقرة) اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتا۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَ لَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾.(الزمر:٧) اور وہ (اللہ تعالیٰ) اپنے بندوں کے لیے کفر پسند نہیں کرتا۔

وقال بعض الأفاضل: نقل ابن فورك في «مجرد مقالات الأشعري» ص٦٩ عن الأشعري قوله: للإرادة أسماء وأوصاف، منها: القصد والاختيار، ومنها الرضا والمحبة...الخ. وعلى هذا فإن الأشعري يعتبر أن الرضا والمحبة من أسماء الإرادة وليس فيهما معنى زائد على الإرادة، فالمحبة ليس شيئًا غير الإرادة، فمعنى قول إمام الحرمين «إن الله يحب الكفر» أي: يريد وقوعه من الكافر فيخلقه له. (راجع هامش شرح وصية الإمام للبابرتي، ص٩٦)

فالحاصل أن عند أهل السنة والجماعة: الإرادة والمشيئة مترادفان، والمحبة والرضاء مستويان، والإرادة والمشيئة أعم من الرضاء والمحبة. وعند المعتزلة الإرادة والمشيئة والمحبة والرضاء سواء.

معتزلہ کے بعض اعتراضات اور ان کے جوابات:

پہلا اعتراض: معتزلہ کہتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ شر کا ارادہ کرتا ہے؛ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کی تردید فرمائی ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا تعلق قبیح، شر اور شرک کے ساتھ بھی ہوتا ہے؛ چنانچہ کفار نے کہا:﴿ لَوْ شَآءَ الرَّحْمٰنُ مَا عَبَدْنٰهُمْ ﴾. (الزخرف: ۲۰) یعنی اگر اللہ تعالیٰ ارادہ فرمالیتے کہ ہم شرک نہ کریں، تو ہم ان بتوں کی عبادت نہ کرتے۔ یعنی «لو شاء الرحمن ما عبدناهم، ولكن شاء ذلك فأشركنا». اللہ تعالیٰ نے ان کے اس دعوے کی یوں تردید فرمائی:﴿ مَا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۗ اِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصُوْنَ ﴾. (الزخرف) یعنی ان کو اس بات کی حقیقت کا ذرا بھی علم نہیں ہے، اور ان کا کام اس کے سوا کچھ نہیں کہ اندازوں کے تیر چلاتے ہیں۔

جواب: (۱) علمائے اہل سنت نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے اس حیثیت سے تردید نہیں فرمائی کہ شرک میں میری مشیت کا دخل نہیں؛ بلکہ کفار و مشرکین کا مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا ہمیں اس شرک پر قدرت کے باوجود باقی رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ہمارے شرک پر راضی ہے؛ جبکہ یہ ابقاء اللہ تعالیٰ کی رضا پر دلالت نہیں کرتا؛ بلکہ یہ تو امہالِ مجرمین کے قبیل سے ہے۔

(۲) یا کفار کا یہ مطلب تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ نہ چاہتا، تو ہم غیر اللہ کی عبادت نہ کرتے، یعنی ہم اللہ تعالیٰ کے ارادے کی وجہ سے مجبور ہیں؛ لیکن ان کا مجبور نہ ہونا اور اپنے اختیار سے کام کرنا بدیہی ہے؛ اس لیے کفار کا قول غلط اور بداہت کے خلاف ہے۔

خلیفہ منصور عباسی کی ناک پر مکھی بار بار بیٹھتی اور اڑتی رہی۔ منصور نے تنگ آکر مقاتل بن سلیمان سے کہا کہ معلوم نہیں اللہ تعالیٰ نے مکھی کو کیوں پیدا کیا؟! مقاتل بن سلیمان نے کہا: اللہ تعالیٰ نے اس لیے اس کو پیدا فرمایا کہ یہ تمہارے جیسوں کے تکبّر کو ختم فرمادے۔(تاريخ الإسلام للذهبي ٤١٦/٩. مرآة الجنان لليافعي ٢٤٢/١. تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٢٠٠)

دوسرا اعتراض: قبیح کے ساتھ ارادہ متعلق نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:﴿ وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾. (غافر) اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کا ارادہ نہیں فرماتا؛ کیونکہ ظلم قبیح ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ظلم سے مراد ظلم خاص ہے کہ خاص ظلم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا

ارادہ متعلق نہیں ہوتا، اور خاص ظلم سے مراد غیر عاصی کو سزا دینا ہے، یعنی ایسا نہیں فرماتے کہ تم ظلم نہ کرو اور ہم پھر بھی تم کو سزا دے دیں؛ بلکہ سزا تو ظلم کرنے پر آخرت میں دی جاتی ہے، اور دنیا میں بھی وہ کبھی مظلوم کا انتقام لیتے ہیں؛ چنانچہ حدیث میں ہے کہ مظلوم کی بددعا آسمان پر جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: «وعزتي لأنصرنك ولو بعد حين». (سنن الترمذي، رقم:۳۵۹۸، وقال الترمذي: هذا حديث حسن) جب اللہ تعالیٰ ظلم نہیں کرتے، تو بدون سبب اور قصور کے کیوں سزا دیں گے اور کیوں مؤاخذہ فرمائیں گے۔ یہ مطلب نہیں کہ زید عمرو پر اور عمرو زید پر ظلم کرتا ہے تو اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق نہیں، اس کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق ہے۔

٨- لَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَفْهَامُ.

ترجمہ: انسانی خیالات اس کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے، اور نہ ہی عقل اس کا ادراک کر سکتی ہے۔

دل میں جو خیال گزرے اس کو وہم کہتے ہیں۔ توهمت الشيء: ظننته. میں نے گمان کیا۔

قال الفيروزآبادي: «الوَهْمُ: من خَطَراتِ القَلْبِ، أو مَرجُوحُ طَرَفَيِ المُتَرَدَّدِ فيه». (القاموس المحيط)

اور فہم کے معنی علم کے ہیں: فهمت الشيء: علمته.

علامہ قونوی فرماتے ہیں: «الفهم ما يحصّله العقل ويحيط به». (القلائد في شرح العقائد، ص١٨)

أدرك الشيء: پانا، حاصل کرنا، قریب پہنچنا۔

علماء فرماتے ہیں: اليقين الاعتقاد الجازم الثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكّك. یقین وہ پکا اعتقاد ہے جو شک ڈالنے والے کے شک ڈالنے سے زائل نہیں ہوتا۔

والظن إدراك الجانب الراجح. والشكّ ما يكون متساوي الجانبين .والوهم إدراك الجانب المرجوح. ظن غالب گمان ہے، اور شک یہ ہے کہ کسی چیز کا ہونا نہ ہونا آدمی کے خیال میں برابر ہو، اور وہم یہ ہے کہ ہونے نہ ہونے میں ایک جانب غالب ہو اور دوسری مغلوب ہو، تو غالب ظن ہے، اور مغلوب وہم ہے۔

الدر المنثور میں علامہ سیوطی نے متعدد ایسی روایات کو ذکر کیا ہے جن میں اللہ تعالی کی ذات میں فکر کرنے اور وہم دوڑانے سے منع کیا گیا ہے۔ اگرچہ ان میں بعض روایات کی اسانید پر کلام ہے۔ عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله».

دوسری روایت میں ہے: «تفكروا في الخلق، ولا تفكروا في الخالق».

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے: «تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله». رواه البيهقي.

ان روایات کی تفصیل سورہ آل عمران کے آخر میں ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾. الآية. کے تحت الدر المنثور وغیرہ میں، ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

دلائل قدرت کے تفکر کے بارے میں بعض روایات میں تفکر کا ثواب عظیم مروی ہے؛ لیکن ان روایات پر کلام ہے، مثلاً: «فكرة ساعة خير من عبادة ستين سنة». (الجامع الصغير)

اس کی سند میں اسحاق بن نجیح الملطی بہت ضعیف ہے۔ نیز عثمان بن عبد اللہ بن عمرو بن عثمان بھی متکلم

فیہ ہے۔ شوکانی نے ان دونوں کو کذاب کہا ہے۔ (الفوائد المجموعة، ص٢٤٢)

«تفكر ساعة في اختلاف الليل والنهار خير من عبادة ألف سنة». (اللآلي المصنوعة ٢/٢٧٦)

اس کی سند میں سعید بن میسرہ ہے جسے ابن حبان اور حاکم نے متہم بالوضع اور یحیی القطان نے کذاب کہا ہے۔ (ميزان الاعتدال ٢/١٦٠)

«تفكر ساعة خير من عبادة سنة». (تنبيه الغافلين للفقيه أبي الليث السمرقندي، باب التفكر)

اس کی کوئی سند نہیں ملی۔ ملا علی قاری نے "المصنوع" (ص ٨٢) میں لکھا ہے کہ یہ حدیث نہیں، بلکہ سری سقطی کا کلام ہے۔

لیکن قرآن کریم میں اللہ کی قدرت کی نشانیوں میں تفکر و تأمل اور اللہ تعالی کی قدرت کی بڑائی میں تفکر کا مطلوب ہونا بہت سی جگہوں پر بیان کیا گیا ہے۔

اللہ تعالی کی ذات تک مخلوق کے عقل وخیال کی رسائی ممکن نہیں:

اللہ تعالی کی ذات مخلوق کے تخیلات اور عقل سے بالا تر ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾. (طه) اور وہ اس کے علم کا احاطہ نہیں کر سکتے۔

وقال تعالی: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾. (الأنعام) نگاہیں اس کو نہیں پا سکتیں، اور وہ تمام نگاہوں کو پالیتا ہے۔ اس کی ذات اتنی ہی لطیف ہے اور وہ اتنا باخبر ہے۔

اللہ تعالی کی ذات تک انسانی خیالات کی رسائی اس لیے نہیں ہو سکتی کہ عموماً خیالات ان چیزوں کے اِرد گرد گھومتے ہیں جن کا تعلق محسوسات اور شکل وصورت سے ہوتا ہے اور اللہ تعالی کی ذات ان تمام چیزوں سے پاک ہے۔ اسی طرح عقل صرف ان چیزوں کا ادراک کر سکتی ہے جو حادث ہوں اور اللہ تعالی قدیم بالذات ہے۔ اللہ تعالی تو خیالات وتصورات کا خالق ہے، اس کی ذات تک ان کی رسائی کہاں ہو سکتی ہے!

قال ابن سينا: «فعل الربوبية لا يُدرَك بأوهام العُبودية. والعقل أُعطِيتَ لإقامة العُبودِيّة لا لإدراك الرُّبوبية». (القلائد في شرح العقائد، ص١٨)

ذات باری تعالی کے بارے میں خیالات وتصورات کا آنا شیطانی وسوسے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الحمد لله الذي رد كيده (أي: الشيطان) إلى الوسوسة». (سنن أبي داد، رقم:٥١١٢، وهو حديث صحيح)

حضرت سعدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

اے برتر از قیاس وخیال وگمان ووہم ۞ واز ہر چہ گفتہ اند شنیدیم، خواندہ ایم

دفتر تمام گشت بپایان رسید عمر ۞ ماہمچنان در اول وصفے تو ماندہ ایم

اللہ تعالیٰ ہمارے قیاس وخیال اور وہم وگمان سے بالاتر ہے۔ کتابیں اور کاغذ ختم ہو جائے گا اور عمر ختم ہو جائے گی اور ہم اللہ تعالیٰ کی ایک صفت کو بھی بیان نہیں کر سکیں گے۔

حضرت ذوالنون مصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «وكل ما تصور في وهمك فالله بخلاف ذلك».
(تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ٤٠٤/١٧. سير أعلام النبلاء ٥٣٥/١١)

یہ بھی کہا گیا ہے کہ «كل ما تصورته بخيالك، أو خطر ببالك فالله وراء ذلك».

شاعر کہتا ہے:

عطا کی عقل جس نے عقل اس کو کس طرح پائے
سمجھ بخشی ہے جس نے وہ سمجھ میں کس طرح آئے
یہ کہدو فلسفی سے جا کے سر پتھر سے ٹکرائے
حدیث علت و معلول سے میرا نہ سر کھائے

اللہ تعالیٰ کی معرفت صرف اس کی صفات کے ذریعہ حاصل ہو سکتی ہے؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں جگہ جگہ صفات کے ذریعہ اپنی معرفت کی دعوت دی ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَۚ اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ ۚ لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ ۭ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ﴾. (البقرة: ٢٥٥)

اللہ وہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، جو سدا زندہ ہے، جو پوری کائنات سنبھالے ہوئے ہے، جس کو نہ کبھی اُونگھ لگتی ہے، نہ نیند۔ آسمانوں میں جو کچھ ہے اور زمین میں جو کچھ ہے سب اسی کا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿هُوَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ عٰلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ۚ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ ۝ هُوَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۭ سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ۝ هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْمَاۗءُ الْحُسْنٰى ۭ يُسَبِّحُ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۝﴾. (الحشر: ٢٢-٢٤) وہ اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ چھپی اور کھلی ہر بات کو جاننے والا ہے۔ وہی ہے جو سب پر مہربان ہے، بہت مہربان ہے۔ وہ اللہ وہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، جو بادشاہ ہے، تقدس کا مالک ہے، سلامتی دینے والا ہے، امن بخشنے والا ہے، سب کا نگہبان ہے، بڑے اقتدار والا ہے، ہر خرابی کی اصلاح کرنے والا ہے، بڑائی کا مالک ہے۔ پاک ہے اللہ اس شرک سے جو یہ لوگ کرتے ہیں۔ وہ اللہ وہی ہے جو پیدا کرنے والا ہے، وجود میں لانے والا ہے، صورت بنانے والا ہے، اسی کے سب سے اچھے نام ہیں۔ آسمانوں اور زمین میں جتنی چیزیں ہیں وہ اس کی تسبیح کرتی ہیں اور وہی ہے جو اقتدار کا بھی مالک ہے، حکمت کا بھی مالک۔

٩- وَلَا يُشْبِهُهُ(١) الْأَنَامُ.

ترجمہ: اور مخلوق اس کے مشابہ نہیں۔

مخلوقات میں سے کوئی بھی چیز اللہ کے مشابہ نہیں؛ کیونکہ تمام کائنات جواہر اور اجسام واعراض سے مرکب ہے اور اللہ تعالی کی ذات ان تمام چیزوں سے پاک ہے۔ اور نہ ہی اللہ تعالی کسی چیز کے مشابہ ہے؛ اس لیے کہ مشابہت جانبین سے ہوتی ہے، جب ایک جانب سے مشابہت کی نفی ہوگئی تو دوسری جانب سے خود بخود ہوگئی۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس عبارت سے مجسمہ پر رد کیا ہے جو اللہ تعالی کے لیے جسم کے قائل ہیں۔

اللہ تعالی کی ذات وصفات اور افعال میں کوئی بھی اس کا مماثل ومشابہ نہیں۔ اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا کلام اور واضح ہے۔ آپ فرماتے ہیں: «لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه...، وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا». (الفقه الأكبر، ص١٤، و٢٤، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات) **یعنی اللہ تعالی کسی مخلوق** سے مشابہت نہیں رکھتے اور نہ ہی کوئی مخلوق اللہ تعالی سے مشابہت رکھتی ہے، اللہ تعالی کا علم وقدرت اور رؤیت ذاتی، لامحدود اور پائیدار ہے، جبکہ مخلوق کا علم وقدرت اور رؤیت اللہ کی عطا کی ہوئی، محدود اور فانی ہے۔

اللہ تعالی کو مخلوق سے تشبیہ دینا درست نہیں:

اللہ تعالی کو مخلوق سے تشبیہ نہیں دے سکتے ہیں۔ اس بات کے چند دلائل ملاحظہ فرمائیں:

(١) ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اَنْدَادًا﴾. (البقرة:٢٢) لہٰذا اللہ تعالی کے ساتھ شریک نہ ٹھہراؤ۔

(٢) ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلّٰهِ الْاَمْثَالَ﴾. (النحل:٧٤) لہٰذا تم اللہ تعالی کے لیے مثالیں نہ گھڑو۔

(٣) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾. (الشورى:١١) کوئی چیز اس کے مثل نہیں۔

(٤) ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ﴾. (الإخلاص) کوئی بھی اس کا ہمسر نہیں۔

(٥) ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾. (الروم:٢٧) اور اُسی کی سب سے اونچی شان ہے آسمانوں میں بھی اور زمین میں بھی۔

(٦) ﴿اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ﴾. (النحل:١٧) جو ذات (ساری چیزیں) پیدا کرتی ہے کیا وہ اُن کے

---

(١) وفي بعض النسخ «تُشبهه».

برابر ہو سکتی ہے جو کچھ بھی پیدا نہیں کرتے؟

وعظ و نصیحت کی ایک کتاب "ریاض الناصحین" میں بندہ عاجز نے یہ واقعہ پڑھا تھا کہ حضرت عبد اللہ بن مبارکؒ راستے میں جا رہے تھے، ایک چرواہا ملا، اس کو میلا کچیلا دیکھا تو جی میں آیا کہ اس کو اللہ کی طرف دعوت دوں۔ چرواہے سے کہا: اللہ کو جانتے ہو؟ کہا: ہاں، جانتا ہوں۔ پوچھا: کس طرح جانتے ہو؟ کہا: اگر میں ہوں تو بکریاں محفوظ، اور میں نہ ہوں تو بکریاں چور لے جائے: اگر ان بکریوں کو مجازی محافظ کی ضرورت ہے تو زمینوں اور آسمانوں کا نظام بدون محافظ اور اللہ کے بغیر کیسے چلے گا۔ پھر پوچھا: تم جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کیسے ہیں؟ کہا: مجازی اور حقیقی مالک میں فرق ہے، یہ بکریاں میری طرح نہیں اور میں بکریوں کی طرح نہیں ہوں، تو حقیقی مالک کو مخلوق پر کیسے قیاس کر سکتے ہیں؟!

اشکال: حدیث میں آتا ہے: «إنّ الله خلق آدم على صورته». (صحيح مسلم، رقم:٢٦١٢)

جواب: اس کے متعدد جوابات ہیں، مثلاً:

(۱) نسبت شرافت کے لیے ہے، جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ۔ تو صورۃ اللہ کے معنی ہوئے: على صورة منسوبة إلى الله تعالى للشرف والإكرام.

(۲) علَى صورته کی ضمیر خود آدم علیہ السلام کی طرف راجع ہے۔ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی صورت اس صورت پر بنائی جو اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں تھی اور ان سے پہلے کسی مخلوق کے مشابہ نہیں۔

اور جس روایت میں یہ آیا ہے: «إنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن». وہ روایت معلول ہے، ابن خزیمہ نے اس میں تین علتیں بیان کی ہیں: ۱-ثوری نے اس روایت کو مرسلاً ذکر کر کے اعمش کی مخالفت کی ہے۔ ۲-اعمش مدلس ہیں اور انھوں نے حبیب بن ابی ثابت سے سماع کی صراحت نہیں کی ہے۔ ۳-حبیب بن ابی ثابت بھی مدلس ہیں اور انھوں نے عطاء سے سماع کی صراحت نہیں کی۔(التوحيد لابن خزيمة ٨٦/١)

علامہ کوثری فرماتے ہیں: «قد أصاب ابن خزيمة في تلك العلل وإن كان كثير الأخطاء في باقي الأبواب. والغريب أن كثيرا من المحدثين يمقتونه لكلامه المصيب في هذا الحديث، وهم أتبع له من ظله في أغلاطه الخطرة. نسأل الله السلامة». (حاشية العلامة الكوثري على الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٧٨)

(۳) على صورته، أي: على صفته من العلم والقدرة والإرادة.

(۴) یا متشابہات میں سے ہے۔ (فتح الباري ١٨٣/٥، و٣/١١. وشرح النووي على مسلم ١٦٥/١٦)

(۵) یا حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ والی توجیہ کی جائے گی کہ یہ صورت اللہ تعالی کی ذات کی نہیں؛ بلکہ صورت مثالی کی طرح ہے۔ شاہ صاحب نے فیض الباری میں اس حدیث کی شرح کے ذیل میں یہ توجیہ فرمائی ہے۔

(٦) یاعلی صورته کے معنی یہ ہیں کہ ان کی خلقت جوانی والی صورت پر تھی بچپن سے جوانی اور بڑھاپے میں منتقل نہیں ہوئے۔

تشبیہ کی تعریف:

(۱) مشاركة أمر لأمر آخر.

(۲) اشتراك الشيئين في وصف من الأوصاف. جیسے زید کالأسد کہ زید شجاعت میں شیر کے مشابہ ہے، یعنی زید اور شیر کے درمیان شجاعت میں اشتراک ہے۔

(۳) اتحاد الشيئين في الكيف، كالشمس والقمر متحدان في النور والضياء. (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/٤٣٤. والكليات، ص٩٣١)

تشبیہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کا مسلک اور امام غزالیؒ کی طرف غلط نسبت کی وضاحت:

سعید عبد اللطیف فودہ نے تہذیب شرح السنوسیہ میں حافظ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھا ہے: «القد نفى ابن تيمية هذا الإجماع وادّعى أنه لم تجمع الأمة على أن الله لا يشابه المخلوق من جميع الوجوه، بل ادعى أنه لم يرد نفي التشبيه في الشريعة...، وأما ما ورد من بعض السلف من نفي التشبيه فمرادهم فقط نفي كون الله من لحم وعظم». (تهذيب شرح السنوسية، ص٢٦، تعليق. وانظر: الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية ١/١٧٦)

نیز الادب المفرد پر شیخ محمد الیاس صاحب بارہ بنکی نے تعلیق لکھی ہے، وہ بھی مخلوق کے ساتھ کامل مشابہت کی نفی کرتے ہیں، ناقص مشابہت کو مانتے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «الأمر الثاني قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وأنت تعلم أن هاتين الأيتين ليستا صريحتين في إبطال ظواهر نصوص الصفات لاحتمال أن يفهم نفي المماثلة والمكافأة التامتين، فلا يلزم منه نفي مماثلة جزئية». (تعليق الأدب المفرد، ص٣٩٥).

نیز مولانا موصوف اللہ تعالی کے لیے جہت کے ثبوت کی طرف بھی مائل ہیں اور اسے امام غزالی کا قول بتلاتے ہیں۔ (ص۳۹۵)

لیکن امام غزالی کی طرف منسوب یہ بات ہمیں نہیں ملی؛ بلکہ ان کی کتابوں میں اس کے خلاف بات ملتی ہے؛ چنانچہ امام غزالی نے اپنی کتاب "قواعد العقائد" (الفصل الاول ۱/۱۰۸) اور "احیاء علوم الدین"

(۱۲۸/۱) میں اللہ تعالی کے لیے مکان اور جہت کی نفی فرمائی ہے۔

ہم احیاء العلوم سے لمبی عبارت کے ایک دو ٹکڑے نقل کرتے ہیں: «الأصل السابع: العلم بأن الله تعالى منـــزه الذات عن الاختصاص بالجهات». (إحياء علوم الدين، من كتاب قواعد العقائد ١١٢/١)

پھر (۱۱۳/۱) پر لکھتے ہیں: «الأصل التاسع: العلم بأنه تعالى مع كونه منـــزها عن الصورة والمقدار مقدسًا عن الجهات والأقطار مرئي بالأعين والأبصار في الدار الآخرة دار القرار».

اور اسی صفحے پر لکھتے ہیں: «فأما رفع الأيدي عند السؤال إلى جهة السماء فهو لأنها قبلة الدعاء، وفيه أيضًا إشارة إلى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء».

شیخ خلیل دریان الازہری نے اس سلسلے میں "غاية البيان في تنزيه الله عن الجهة والمكان" نامی کتاب لکھی، انھوں نے اس مسئلے کو مدلل بیان فرمایا، اور قرآن، حدیث، اجماع اور دلیل عقلی کی روشنی میں جہت کی نفی کی ہے۔ اسی کتاب کی الفصل الثامن میں «ذكر النقول عن المذاهب الأربعة وغيرها على أن أهل السنة يقولون: الله موجود بلا مكان وجهة» کا عنوان باندھا، اور اس لمبی فصل میں - جو صفحہ ٦٠ سے ۱۴۳ رتک پھیلی ہوئی ہے - بہت ساری عبارات اپنے مدعی پر نقل فرمائیں۔

١٠- حَيٌّ لَا يَمُوتُ، قَيُّومٌ لَا يَنَامُ.

ترجمہ: وہ ایسا زندہ ہے جسے کبھی موت نہیں آسکتی، وہ ایسا محافظ ہے جسے کبھی نیند نہیں آسکتی۔

مصنف رحمہ اللہ کی اس عبارت میں خالق اور مخلوق کے درمیان فرق کو واضح کیا گیا ہے کہ ہر مخلوق کو ایک دن فنا ہونا ہے صرف خالق کائنات کو حیات دائمی ازلی وابدی حاصل ہے۔﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص:٨٨) اس کی ذات کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔

وہ ہر آن کائنات کے ذرّے ذرّے سے واقف ہے نہ تو اسے اُونگھ آسکتی ہے اور نہ نیند؛﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾.(البقرة:٢٥٥). اللہ وہ ذات ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ زندہ اور تھامنے والا ہے۔نہ اسے اُونگھ آتی ہے نہ نیند۔

امام رازی فرماتے ہیں: «أما القيوم فهو القائم بذاته، والقائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون إليه». (تفسير الرازي، آل عمران:٢)

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ "حي" کا استعمال اور حیات کی تعریف:

حي کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ ﴾.(الفرقان:٥٨). اور بھروسہ کرو اس زندہ پر جسے موت نہیں آتی۔

و قال تعالی: ﴿ وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ ﴾.(طه:١١١). اور تمام چہرے اس زندہ تھامنے والے کے سامنے جھکے ہوں گے۔

و قال تعالی:﴿ الم ① اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ② ﴾.(آل عمران) الم۔اللہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں زندہ ہے نظام کائنات کا سنبھالنے والا ہے۔

ان آیات کریمہ میں اللہ تعالیٰ کے لیے حیات ثابت کی گئی ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ حیات سے مراد کیا ہے؟

جواب یہ ہے کہ «الحياة صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة وجود الصفات». یعنی حیات باری تعالی کی ایک حقیقی صفت ہے، جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور جس پر دیگر تمام صفات کا ترتب ہوتا ہے۔ (ضوء المعالي، ص٦٠. ومفاتيح الغيب ٧/٤)

بعض نے مختصر تعریف یوں کی ہے: «الحياةُ: ما يصح أن يترتب عليه العلم والقدرة». یعنی صفت حیات پر علم اور قدرت کا ترتب ہوتا ہے۔

امام رازیؒ نے اشکال کیا کہ: اللہ تعالیٰ کے لیے صفتِ حیات ثابت کرنا کمال کی بات نہیں ہے؛ کیونکہ مچھر، مکھی اور دیگر حقیر سے حقیر حیوانات اور حشرات کو بھی حیات حاصل ہے اور جب یہ سارے وصفِ حیات میں اس کے شریک ہیں، تو یہ صفتِ کمالیہ کیسے بنے گی؟

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ حیات اور وجود ہی تو تمام موجودات اور زندہ اشیا کا منبع فیض ہے، اللہ کی حیات اور وجود ذاتی ہے۔ اللہ کی حیات کامل ہے اور اس کے ماسوا سب کی حیات ناقص ہے۔ هو الحي، وهو ليس قابلاً للعدم في ذاته وصفاته. (راجع: مفاتيح الغيب، تحت قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾)

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حیات کی تین تعریفیں کی گئی ہیں:

(۱) ایسی صفت حقیقیہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور دیگر تمام صفات کی صحت اور وجود کا تقاضا کرتی ہے۔

(۲) حیات ایسی صفت ہے جس پر علم اور قدرت کا ترتّب ہو۔

(۳) الحي هو من ليس قابلاً للعدم في ذاته وصفاته. یعنی حقیقی حیّ وہ ہے، جو ذات اور صفات دونوں اعتبار سے کبھی عدم اور فنا نہ ہو۔ اس کی ذات عدم کو نہ مستقبل میں قبول کرے اور نہ وہ عدم سے وجود میں آیا ہو؛ بلکہ ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔ اور ایسی حیات میں کوئی اس کا شریک اور سہیم نہیں۔

اسم ”قیوم“ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے:

جس طرح ”الرحمن“ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے، اسی طرح ”قیوم“ بھی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے، اگرچہ بعض صوفیہ اسے اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھتے اور ان صوفی بزرگوں پر اس کا اطلاق جائز سمجھتے ہیں جو بہت جاگتے ہوں اور ہر وقت اعمال صالحہ میں لگے رہتے ہیں، چنانچہ محی الدین ابن عربی جو شیخ اکبر کے لقب سے مشہور ہیں اپنی مشہور کتاب ”فتوحات مکیہ“ میں لکھتے ہیں کہ ایک معتزلی المذہب عالم قیومیت کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص سمجھتے تھے، میں نے اس کو سمجھایا کہ ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾. (النساء: ٣٤) میں رجال کو قوام کہا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ غیر اللہ قیوم ہو سکتا ہے، پھر کچھ ملاقاتوں کے بعد اس نے معتزلی مذہب سے توبہ کرلی۔ پھر شیخ اکبر نے لکھا ہے: «ولا فرق عندنا بينها (أي: القيومية) وبين سائر الأسماء الإلهية كلها في التخلق بها». (١٨٢/٢، الباب الثامن والتسعون في معرفة مقام السهر، طبع: دار الفكر)

شیخ اکبر کہتے ہیں: ہمارے نزدیک قیومیت اور دوسری صفات میں کوئی فرق نہیں، ان سب کے ساتھ غیر اللہ متصف ہو سکتا ہے۔

ملاحظہ:

میں نے بعض نقشبندی بزرگوں کی تحریرات میں اللہ تعالی کی صفات سے تخلق اور متصف ہونے کی تین چار اچھی مثالیں پڑھی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں: اللہ تعالی نے اپنی ذات کو چھپایا اور مخلوق کو ظاہر کیا، ہم بھی اپنے آپ کو چھپائیں اور اللہ تعالی کے نام اور دین کو ظاہر کریں۔ اللہ تعالی محیی ہے، ہم احیاءِ سنت کریں، اللہ تعالی ممیت ہے، ہم إماتۃ البدعہ کریں۔ اللہ تعالی بصیر ہے، آدمی کو چاہئے کہ اپنے عیوب پر بصیر ہو۔ اللہ تعالی رقیب ہے، آدمی کو چاہیئے کہ اپنے اعمال اور اپنے ماتحتوں کی نگرانی کرے۔ اللہ تعالی علیم ہے، ہم دینی عقائد اور مسائل وفضائل کے عالم بنیں۔ اللہ تعالی حلیم ہے، ہم حق بات کو سن لیں اللہ تعالی مجیب ہے، ہم بھی حق کو قبول کریں اللہ تعالی عفو یعنی معاف کرنے والا ہے، ہم بھی اپنے دشمن کو معاف کریں، ہاں اگر وہ ضدی ہو اور بے عزتی کرنے والا ہو تو پھر اللہ تعالی منتقم ہے، ہم بھی انتقام کا انتظام کریں۔

عبد الوہاب شعرانی نے بھی "الیواقیت والجواہر" میں یہ بات لکھی ہے: «فهل يصح لأحد التخلق بالقيومية الذي هو السهر الدائم ليلاً ونهارًا؟ فالجواب كما قال الشيخ في الباب الثامن والتسعين: أنه يصح التخلق به كباقي الأسماء الإلهية». اس کے بعد لکھتے ہیں: «وليس ذلك من خصائص الحق». (اليواقيت ١/١٧١)

لیکن فقہا اور محدثین اسم قیوم کو اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں اور یہی صحیح ہے۔

مجمع الانہر میں مذکور ہے: «إذا أطلق على المخلوق من الأسماء المختصة بالخالق نحو القدوس والقيوم والرحمن يكفر». (مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ١/٦٩٠)

اس میں القدوس، القیوم اور الرحمن کو اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص کہا اور غیر اللہ کے لیے استعمال کو کفر کہا ہے؛ لیکن کفر جب ہو گا جب اس کے معنی ہر چیز پر نگران اور ہر نقص سے پاک لیا جائے؛ ورنہ کفر نہیں ہو گا۔

نیز ملا علی قاری شرح فقہ اکبر میں لکھتے ہیں: «ومن قال لمخلوق: يا قدوس، أو القيوم، أو الرحمن، أو قال اسمًا من أسماء الخالق كفر، وهو يفيد أن من قال لمخلوق: يا عزيز ونحوه يكفر أيضًا، إلا أن أراد بهما المعنى اللغوي لا الخصوص الاسمي، والأحوط أن يقول: يا عبد العزيز، يا عبد الرحمن». (شرح الملا علي القاري على الفقه الأكبر، ص١٩٣)

یعنی اگر کسی نے کسی مخلوق کو قدوس یا قیوم کہا تو کفر ہے، ہاں اگر لغوی معنی لیں تو کفر نہیں؛ کیوں کہ اس کے معنی بہت نگرانی کرنے والا ہے۔

١١- خَالِقٌ بِلَا حَاجَةٍ، رَازِقٌ بِلَا مؤُوْنَةٍ(١).

ترجمہ: وہ بلا کسی حاجت کے تمام مخلوق کو پیدا کرنے والا، اور بغیر کسی مشقت کے ان کو روزی پہنچانے والا ہے۔

اللہ تعالی ہر چیز کا خالق ہے، لیکن اسے کسی بھی چیز کی حاجت نہیں:

قال اللہ تعالی: ﴿اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (الرعد:١٦) اللہ ہے ہر چیز کا پیدا کرنے والا۔

انسان جب کسی چیز کو بناتا ہے تو اسے اس کی ضرورت ہوتی ہے یا پھر اس سے اس کی اغراض وابستہ ہوتی ہیں؛ لیکن اللہ تعالی کی بے نیاز ذات کو نہ تو اس کائنات کی ضرورت ہے اور نہ ہی اس کی تخلیق سے کوئی غرض وابستہ ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ اِلَى اللّٰهِ ۚ وَاللّٰهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ ۝١٥﴾. (فاطر)

اے لوگو! تم سب اللہ کے محتاج ہو، اور اللہ بے نیاز ہے، ہر تعریف کا بذاتِ خود مستحق ہے۔

اور یہ بات عقلاً بھی محال ہے کہ غنی مطلق محتاج مطلق کا محتاج ہو۔

و قال تعالی: ﴿وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَ اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ﴾. (محمد: ٣٨) اللہ بے نیاز ہے، اور تم محتاج ہو۔

و قال تعالی: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَاِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهٖ ؕ اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ ۝٦﴾. (العنکبوت)

اور جو شخص بھی محنت کرتا ہے وہ اپنے ہی فائدے کے لیے محنت کرتا ہے۔ یقیناً اللہ تمام دنیاوالوں سے بے نیاز ہے۔

اور آیت کریمہ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ۝٥٦﴾. (الذاریات) (اور میں نے جنات اور انسانوں کو صرف اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے) میں انسان وجنات کا مقصد تخلیق عبادت بتائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عبادت اور اعمال صالحہ کے ذریعے رضائے الٰہی اور انعامات واکرام کے مستحق بن سکیں، اللہ تعالی کو ان کی عبادت کی ضرورت نہیں؛ قال اللہ تعالی: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ اَسَآءَ فَعَلَيْهَا﴾. (فصلت:٤٦) جو کوئی نیک عمل کرتا ہے وہ اپنے ہی فائدے کے لیے کرتا ہے، اور جو کوئی برائی کرتا ہے، وہ اپنے ہی نقصان کے لیے کرتا ہے۔

وفي الحديث القدسي: «يا عبادي لو أنَّ أوَّلكم وآخِرَكم وإنسكم وجِنَّكم كانوا على

---

(١) كذا في أكثر النسخ، وفي بعضها «مُؤْنة»، وفي بعضها «مُوْنة» وكلها صحيح. ومعناه: التعب والمشقة. وفيها لغات إحداها على فعولة بفتح الفاء، وبهمزة مضمومة، والجمع مَئُونات على لفظها. ومَأَنْتُ القومَ أَمْأَنُهم مهموز بفتحتين، واللغة الثاية مُؤْنَة بهمزة ساكنة. قال الشاعر: أميرنا مُؤْنَتُه خفيفة * والجمع مُؤَنٌ، مثل غُرْفَة وغُرَف. والثالثة مُوْنَة بالواو، والجمع مُوَن مثل سورة وسور. (المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ٥٨٦/٢، م و ن)

أتقى قلب رجل واحدٍ منكم ما زاد ذلك في مُلكي شيئًا، يا عبادي لو أنَّ أوَّلكم وآخِرَكم وإنسَكم وجنَّكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من مُلكي شيئًا، يا عبادي لو أنَّ أوَّلكم وآخِرَكم وإنسكم وجنَّكم قاموا في صعيد واحدٍ فسألوني فأعطيتُ كلَّ إنسانٍ مسألتَه ما نقَص ذلك مِمَّا عندي إلا كما يَنقُص المَخيطُ إذا أُدخِل البحرَ». (صحيح مسلم، رقم:٤٦٧٤)

حدیث قدسی میں ہے: اے میرے بندو! اگر تمہارے پہلے اور پچھلے لوگ انس وجن اعلی درجہ کے صاف دل اور متقی بن جائیں تو میری ملکیت میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا، اور اگر تم سب اولین وآخرین انس وجن کے دل بہت گندے اور معصیت میں مبتلا ہوں تو میری ملکیت میں نقصان نہیں آئے گا، اور اگر تم سب ایک میدان میں کھڑے ہو کر مجھ سے سوال کرو اور میں ہر ایک کی حاجت کو پورا کروں تو میری ملکیت میں ایسی کمی آئے گی جیسے سوئی کو سمندر میں ڈبو دو گے اور نکالو گے، یعنی کچھ کمی نہیں آئے گی۔

اللہ تعالی بلا مشقت ہر ایک کو روزی پہنچانے والا ہے:

جس طرح اللہ کی ذات بے نیاز ہے اسی طرح اللہ تعالی اپنے کمال قدرت سے ہر مخلوق کو روزی پہنچاتا ہے اور اُس کے لیے تمام مخلوقات کو روزی پہنچانا ذرہ برابر مشکل نہیں؛ بلکہ اس کی شان تو یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ فرماتا ہے کہ وہ ہو جائے تو فوراً ہو جاتی ہے؛ ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾. (یس) اس کا معاملہ تو یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرلے تو صرف اتنا کہتا ہے کہ "ہو جا" بس وہ ہو جاتی ہے۔

وقال تعالی: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾﴾. (آل عمران) جب وہ کوئی کام کرنے کا فیصلہ کرلیتا ہے تو صرف اتنا کہتا ہے کہ "ہو جا" بس وہ ہو جاتی ہے۔

وقال تعالی: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾. (النحل) اور جب ہم کسی چیز کو پیدا کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ہماری طرف سے صرف اتنی بات ہوتی ہے کہ ہم اسے کہتے ہیں: "ہو جا" بس وہ ہو جاتی ہے۔

کسی چیز کو وجود بخشنے کے لیے اللہ تعالی کو لفظ "کن" کہنے کی ضرورت نہیں، کسی چیز کا ارادہ فرماتے ہی اس کے موجود ہو جانے کو بتانے کے لیے عرب کے معروف طریقے کے مطابق یہ تعبیر اختیار فرمائی گئی۔

وقال تعالی: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنۡهُم مِّن رِّزۡقٖ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطۡعِمُونِ ﴿٥٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾. (الذاریات) میں ان سے کسی قسم کا رزق نہیں چاہتا، اور نہ یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھے کھلائیں۔ اللہ تو خود ہی رزّاق ہے، مستحکم قوت والا۔

و قال تعالی: ﴿وَ مَا مِنۡ دَآبَّةٍ فِی الۡاَرۡضِ اِلَّا عَلَی اللّٰہِ رِزۡقُہَا وَ یَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّہَا وَ مُسۡتَوۡدَعَہَا ؕ کُلٌّ فِیۡ کِتٰبٍ مُّبِیۡنٍ ۝﴾. (هود) اور زمین پر چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں ہے جس کا رزق اللہ نے اپنے ذمے نہ لے رکھا ہو۔ وہ اُس کے مستقل ٹھکانے کو بھی جانتا ہے اور عارضی ٹھکانے کو بھی۔ ہر بات ایک واضح کتاب میں درج ہے۔

اللہ تعالیٰ کے رزّاق ہونے پر اشکال اور اس کے جوابات:

اس آیت کریمہ پر اشکال ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے سب مخلوقات کے ساتھ رزق دینے کا وعدہ فرمایا ہے تو پھر بہت ساری مخلوقات اور لوگ قحط سالی میں کیوں مرتے ہیں؟

جواب: ۱- اللہ تعالیٰ سب کے لیے رزق پیدا کرتے ہیں، اگر ایک جگہ خشک سالی ہے تو دوسرے ممالک میں خوش حالی ہوتی ہے۔ اس رزق کو پہنچانا انسانوں کی ذمہ داری اور کام ہے، ان کے نہ پہنچانے سے قحط سالی پیدا ہوتی ہے؛ ورنہ اللہ تعالیٰ نے سب کے لیے رزق پیدا کیا ہے۔

۲- علی بمعنی من ہے۔ جو رزق ہم کو ملتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، غیر اللہ کی طرف سے نہیں۔

۳- رزق دینا ترکِ معصیت کے ساتھ مقید ہے کہ معصیت کی وجہ سے کبھی کبھی رزق روک دیا جاتا ہے؛ ﴿فَاَذَاقَہَا اللّٰہُ لِبَاسَ الۡجُوۡعِ وَ الۡخَوۡفِ﴾. (النحل:۱۱۲)

۴- یہ قضیہ مطلقہ عامہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لیے في بعض الاوقات یا في وقت من الأوقات ہوتا ہے، جب تک حیات مقدر رہے تو رزق اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملتا ہے، جب بھوک کی وجہ سے موت مقدر ہو تو بھوک سبب موت بن جاتی ہے، جیسے کسی حادثہ کی وجہ سے موت مقدر ہو تو حفاظت اٹھ جاتی ہے۔ هذا مستفاد من التفاسير المختلفة.

١٢- مُمِيْتٌ بِلَا مَخَافَةٍ، بَاعِثٌ بِلَا مَشَقَّةٍ .

ترجمہ: وہ سب کو موت دینے والا ہے بغیر کسی خوف کے، اور پھر دوبارہ اٹھانے والا ہے بغیر کسی دشواری کے۔

اللہ تعالیٰ بلا خوف و خطر ہر ایک کو موت دینے والا اور بلا کسی دشواری کے دوبارہ زندہ کرنے والا ہے:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوّٰىهَا ﴿١٤﴾ وَلَا يَخَافُ عُقْبٰهَا ﴿١٥﴾﴾. (الشمس) پھر ان کو ان کے رب نے ان کے گناہوں کے بدلے نیست و نابود کر دیا، پھر ان کو برابر کر دیا۔ اور وہ نہیں ڈرتا پیچھا کرنے سے۔

و قال تعالیٰ: ﴿زَعَمَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَنْ لَّنْ يُّبْعَثُوْا ؕ قُلْ بَلٰى وَرَبِّيْ لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ؕ وَ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ ﴿٧﴾﴾. (التغابن) جن لوگوں نے کفر اپنا لیا ہے، وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اُنہیں کبھی دوبارہ زندہ نہیں کیا جائے گا۔ کہہ دیجیے: "کیوں نہیں؟ میرے پروردگار کی قسم! تمھیں ضرور دوبارہ زندہ کیا جائے گا، پھر تمہیں بتایا جائے گا کہ تم نے کیا کچھ کیا تھا، اور یہ اللہ کے لیے معمولی سی بات ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ اِلَّا كَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ﴾. (لقمان: ٢٨) تم سب کا پیدا کرنا اور زندہ کرنا بس ایسا ہی ہے جیسا ایک شخص کا۔

و قال تعالیٰ: ﴿اِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ﴿٨٢﴾﴾. (یس: ٨٢) اس کی تو یہ شان ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اتنا ہی فرما دیتا ہے کہ ہو جا سو وہ ہو جاتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کی علیم و قدیر ذات نے مخلوق کی عمریں مقدر فرمائی ہے، جس وقت جس کی عمر پوری ہو جاتی ہے وہ فیصلہ خداوندی کے مطابق موت کی آغوش میں چلا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ جس وقت جسے چاہتا ہے موت کی نیند سلا دیتا ہے اس کو کسی کا خوف نہیں؛ کیونکہ خوف عجز کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ کی قادر مطلق ذات عجز سے بالاتر ہے۔ زندگی و موت اور پھر بعث بعد الموت سبھی اللہ کے قبضہ قدرت میں ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَلَا يَمْلِكُوْنَ مَوْتًا وَّلَا حَيٰوةً وَّلَا نُشُوْرًا ﴿٣﴾﴾. (الفرقان) نہ کسی کا مرنا جینا ان کے اختیار میں ہے اور نہ کسی کو دوبارہ زندہ کرنا۔

و قال تعالیٰ: ﴿الَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ﴾. (الملك: ٢) (اللہ وہی ہے) جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا۔

و قال تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْـَٔلُوْنَ ۝﴾. (الأنبياء) وہ جو کچھ کرتا ہے، اُس کا وہ کسی کو جواب دہ نہیں ہے، اور اِن سب کو جواب دہی کرنی ہوگی۔

جو ذات ہر چیز کی تخلیق پر بلا مشقت قادر ہے اور بلا کسی نمونے کے آسمان وزمین اور تمام مخلوقات کو پیدا کرنے والی ہے اس کے لیے دوبارہ پیدا کرنا بدرجہ اولی مشکل نہیں ہو سکتا۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَهُوَ الَّذِیْ یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیْدُهٗ وَهُوَ اَهْوَنُ عَلَیْهِ﴾. (الروم:۲۷) اور اللہ وہی ہے جو مخلوق کی ابتداء کرتا ہے، پھر اُسے دوبارہ پیدا کرے گا، اور یہ کام اُس کے لیے بہت آسان ہے۔

و قال تعالی: ﴿اَوَ لَمْ یَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ وَ لَمْ یَعْیَ بِخَلْقِهِنَّ بِقٰدِرٍ عَلٰۤی اَنْ یُّحْیِۦَ الْمَوْتٰی ؕ بَلٰۤی اِنَّهٗ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ۝﴾. (الأحقاف) کیا ان کو یہ سُجھائی نہیں دیتا کہ وہ اللہ جس نے سارے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، اور ان کو پیدا کرنے سے اُس کو ذرا بھی تھکن نہیں ہوئی، وہ یقیناً اس بات پر پوری طرح قادر ہے کہ مُردوں کو زندہ کر دے؟ اور کیوں نہ ہو؟ وہ بیشک ہر چیز کی پوری قدرت رکھنے والا ہے۔

و قال تعالی: ﴿قَالَ مَنْ یُّحْیِ الْعِظَامَ وَ هِیَ رَمِیْمٌ ۝ قُلْ یُحْیِیْهَا الَّذِیْۤ اَنْشَاَهَاۤ اَوَّلَ مَرَّةٍ ؕ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِیْمُ ۝ۙ﴾. (یس) کہتا ہے کہ "ان ہڈیوں کو کون زندگی دے گا جبکہ وہ گل چکی ہوں گی؟" کہہ دیجیے کہ: "ان کو وہی زندگی دے گا جس نے انہیں پہلی بار پیدا کیا تھا اور وہ پیدا کرنے کا ہر کام جانتا ہے"۔

و قال تعالی: ﴿اَوَ لَمْ یَرَوْا كَیْفَ یُبْدِئُ اللّٰهُ الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیْدُهٗ ؕ اِنَّ ذٰلِكَ عَلَی اللّٰهِ یَسِیْرٌ ۝﴾. (العنکبوت) بھلا کیا ان لوگوں نے یہ نہیں دیکھا کہ اللہ کس طرح مخلوق کو شروع میں پیدا کرتا ہے؟ پھر وہی اُسے دوبارہ پیدا کرے گا، یہ کام تو اللہ کے لیے بہت آسان ہے۔

اللہ تعالی کے لیے جسم کے بکھرے ہوئے ریزوں کو جمع کرنا مشکل نہیں؛ کیونکہ اللہ کا علم کائنات کے ذرّے ذرّے کو محیط ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ قَالَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا لَا تَاْتِیْنَا السَّاعَةُ ؕ قُلْ بَلٰی وَ رَبِّیْ لَتَاْتِیَنَّكُمْ ۙ عٰلِمِ الْغَیْبِ ۚ لَا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِی السَّمٰوٰتِ وَ لَا فِی الْاَرْضِ وَ لَاۤ اَصْغَرُ مِنْ ذٰلِكَ وَ لَاۤ اَكْبَرُ اِلَّا فِیْ كِتٰبٍ مُّبِیْنٍ ۝ۙ﴾. (سبأ) اور جن لوگوں نے کفر اپنا لیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ "ہم پر قیامت نہیں آئے گی" کہہ دیجیے: "کیوں نہیں آئے گی؟ میرے عالم الغیب پروردگار کی قسم! وہ تم پر ضرور آکر رہے گی۔ کوئی ذرہ برابر چیز اُس کی نظر سے دُور نہیں ہوتی، نہ آسمانوں میں، نہ زمین میں، اور نہ اس سے چھوٹی کوئی چیز ایسی ہے نہ بڑی جو ایک کھلی کتاب (یعنی لوح محفوظ) میں درج نہ ہو۔

صحیح بخاری میں روایت ہے کہ ایک بہت گنہگار آدمی نے وفات سے پہلے اپنے بیٹوں کو وصیت کی کہ میں نے اپنی زندگی میں کوئی اچھا کام نہیں کیا، جب میں مر جاؤں تو تم مجھے جلا دینا اور میرے جسم کے کوئلے کو پیس

لینا اور جب تیز ہوا چل رہی ہو تو میری راکھ کو سمندر میں ڈال دینا؛ تاکہ میں بعث بعد الموت سے بچ جاؤں؛ چنانچہ اس کے بیٹوں نے ایسا ہی کیا۔ اللہ تعالی نے اس کی راکھ کو جمع ہونے کا حکم دیا، اور اس کو زندہ کر کے اس سے پوچھا: تم نے ایسا کیوں کیا؟ اس نے کہا: آپ کے خوف سے۔ بس اللہ تعالی نے اس کی مغفرت کر دی۔

اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب اس کو اللہ تعالی کی قدرت پر یقین نہیں تھا اور اللہ تعالی کی قدرت کو ناقص سمجھ رہا تھا تو پھر مغفرت کیسے ہوئی؟ وہ تو مسلمان نہیں رہا۔

محدثین نے اس کے متعدد جوابات دیے ہیں:

۱- بکھری ہوئی راکھ کے جمع کرنے اور زندہ کرنے کو وہ اپنی جہالت سے محال بالذات سمجھ رہا تھا اور ناممکن کے ساتھ اللہ تعالی کی قدرت کا تعلق نہیں ہوتا، جیسے شریک الباری کے پیدا کرنے، یا اپنی مخلوق کو اپنی ملکیت سے نکالنے سے اللہ تعالی کی قدرت متعلق نہیں ہے۔

۲- خوف اور دہشت کے عالم میں بے قابو ہو کر یہ نامناسب الفاظ زبان سے نکلے جن کو معاف کیا گیا، جیسے توبہ والی حدیث میں جس آدمی کی سواری بھاگ گئی تھی اور اس پر سامان خورد و نوش تھا اور یہ آدمی موت کے دہانے پر پہنچ چکا تھا کہ اچانک اس نے اپنی سواری بمعہ سامان کے دیکھی اور شدتِ فرح سے بے قابو ہو کر کہنے لگا: اے اللہ! تو میرا بندہ اور میں آپ کا مالک و پروردگار۔ تو بے قابو ہونے کی وجہ سے یہ کلمات معاف کیے گئے۔ (صحيح مسلم، رقم:٢٧٤٧)

۳- تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ شخص اللہ تعالی کی قدرت کاملہ کا قائل تھا لیکن اس عمل کو نجات کا وسیلہ سمجھ رہا تھا کہ جب جسد سالم ہو تو اللہ تعالی تنگی میں ڈالتے ہیں اور اگر بکھرا ہوا ہو تو پھر تنگی میں نہیں ڈالتے اور جس روایت میں «لئن قدر الله عليَّ» کے الفاظ آئے ہیں وہ تنگی میں ڈالنے کے معنی میں ہیں، جیسے ﴿ اَللّٰهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَّشَآءُ وَ يَقْدِرُ ﴾. اس کے علاوہ دیگر جوابات بھی ہیں۔

صحیح بخاری کی حدیث کے الفاظ درج ذیل ہیں: قال عقبة لحذيفة: ألا تحدثنا ما سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: سمعته يقول: «إن رجلا حضره الموت، لما أيس من الحياة أوصى أهله: إذا مُتُّ فاجمعوا لي حطبا كثيرا، ثم أَورُوا نارًا، حتى إذا أكلتْ لحمي، وخلصت إلى عظمي، فخذوها فاطحنوها فذروني في اليم في يوم حار، أو راح، فجمعه الله فقال: لم فعلت؟ قال: خشيتك، فغفر له». (صحيح البخاري، رقم:٣٤٧٩)

وفي رواية أخرى: «فوالله لئن قدر عليَّ ربي ليعذبني عذابًا ما عذبه أحدا». (رقم:٣٤٨١)

اس واقعے سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالی مردوں کے بکھرے ہوئے ذرات کے جمع کرنے پر قادر ہیں، ان کو جمع کریں گے اور مبعوث فرمائیں گے۔

موت کے بارے میں متعدد اقوال:

موت کے بارے میں تین اقوال ذکر کئے جاتے ہیں:

۱- زوال الحياة عما اتصف بها.

۲- مفارقة الروح البدن.

۳- عدم الحياة عما من شأنه الحياة.

موت وجودی ہے یا عدمی؟

اس میں بھی اختلاف ہے کہ موت وجودی ہے یا عدمی؟ اکثر کا قول ہے کہ موت وجودی ہے اور یہی صحیح ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیٰوةَ لِیَبْلُوَكُمْ اَیُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا﴾. (الملک:۲). اور خلق کا تعلق وجود سے ہوتا ہے، عدم سے نہیں۔

حاصل یہ کہ موت «انتقال الروح من عالَم إلى عالَم آخر» کو کہتے ہیں اور انتقال والا عمل وجودی ہے، عدمی نہیں۔

امام باجوری تحفۃ المرید میں لکھتے ہیں: «اختلف في الموت هل هو وجودي أم عدمي؟ فذهب الأشعري رحمه الله تعالى إلى الأول... ، وذهب الإسفراييني والزمخشري إلى الثاني». (تحفة المريد، ص٢٦١. نثر اللآلي، ص٦٢. والنبراس، ص١٩٥)

جو حضرات موت کو عدمی قرار دیتے ہیں وہ خلَق میں درجِ ذیل تاویلات کرتے ہیں:

(۱) خلَقَ، أي: قدَّر الموت والحياة. اور تقدیر کا تعلق عدم اور وجود دونوں کے ساتھ ہے، مثلاً کسی کے لیے اولاد کو مقدر فرمایا، تو یہ وجودی ہے، اور جس کے لیے لاولد ہونا مقدر کیا تو یہ بھی اللہ کے اختیار سے ہوا اور یہ عدمی ہے۔

(۲) خلَق، أي: أسباب الموت والحياة. (شرح المقاصد ٢٩٧/٢. وشرح العقائد، ص١٥٢. والنبراس، ص٢١١)

عدم کی دو قسمیں ہیں: (۱) عدم محض۔ (۲) عدم ملکہ۔

عدم ملکہ اس معدوم کو کہتے ہیں جو قابل وجود ہو، جیسے اعمی معدوم البصر ہے؛ لیکن من شانہ البصر ہے؛ اس لئے دیوار کو معدوم البصر نہیں کہتے ہیں۔

حیات: ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے موصوف بالحیاۃ کے اندر علم اور قدرت ہوتی ہے۔ شریف جرجانی فرماتے ہیں: «الحياة: هي صفة توجب للموصوف بها أن يعلم ويقدر». (التعريفات، ص ٤٢)

حشر روح مع الجسد ہوگا:

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ بعث بعد الموت حق ہے اور حشر روح مع الجسد کا ہوگا۔ فلاسفہ بعث بعد الموت کو نہیں مانتے۔

فلاسفہ کی دو قسمیں ہیں:(۱) طبیعیین. (۲) الٰہیین.

(۱) طبیعیین: امورِ طبعیہ کو مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حشر نہ روح کے لیے ہے، نہ جسد کے لیے۔ کہتے ہیں کہ موت کا مطلب وہ حرارت ہے جو ختم ہوگئی اور اب واپس نہیں آئے گی، یا نفس کے معنی خون کے ہیں جو ختم ہوگیا اور اب واپس نہ ہوگا۔ یا اندر ہوا تھی جو چلی گئی اور اب واپس نہ ہوگی۔

(۲) الٰہیین: کہتے ہیں:«النفس جوهر مجرد يتعلق بالبدن، وتقوم بالتدبير والتصرف». نفس معدوم نہیں ہوتا، آدمی مر جائے تب بھی نفس رہتا ہے، اگر یہ نفس دنیا میں درجہ کمال کو پہنچا تو بعد موت کے اس کو سرور ملے گا اور یہی جنت ہے۔ اور اگر دنیا میں کمالات حاصل نہ کئے تو مغموم اور محزون ہوگا اور یہی اس کے لیے جہنم ہے۔ نصاریٰ کا تقریباً یہی عقیدہ ہے۔(النبراس، ص ٢١١)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ حشر روح اور بدن دونوں کا ہوگا۔[1]

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ جب لوگ نفخۂ اولیٰ سے ہلاک ہو جائیں گے، تو چالیس سال تک اسی حال میں رہیں گے۔ اس کے بعد جب اجسام کا حشر ہوگا تو ارواح سمیت ہوگا۔[2]

---

(١) قال في شرح المواقف: اعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة:

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة.

والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين.

والثالث: ثبوتهما معًا، وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة والجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية، فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنًا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا.

والرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين.

والخامس: التوقف في هذه الأقسام، وهو المنقول عن جالينوس؛ فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البنية، فيمكن المعاد حينئذ. هذا كلامه.

ولا يخفى أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف، فالأولى: الرابع عدم كل منهما. وإن ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني، وأما الجسماني فهو ينكره، كيف وهو لا يجوز إعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم، وإنما التردد عنده في انعدام النفس.(شرح العلامة عصام على شرح العقائد، ص١١٤)

(٢) ملا علی قاری مرقاۃ میں لکھتے ہیں: «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما بين النفختين (أي نفخة الصعق وهي الإماتة، ونفخة النشور وهي الإحياء) أربعون». أبهم في الحديث وبين في غيره أنه أربعون عامًا. ولعل اختيار الإبهام لما فيه من الإيهام...» . (مرقاة المفاتيح، باب نفخ الصور)

موت کے طاری ہونے پر سبھی نے اتفاق کیا ہے، یہ ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس کے لیے دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔ متنبی کہتا ہے:

تَخَالَفَ الناسُ حتَّى لا اتفاق لهم ❁ إلا علَى شَجَبٍ وَالْخُلْفُ فِي الشَّجَبِ

(الوساطة بين المتنبي وخصومه، للجرجاني، ص٥٢)

یعنی لوگوں نے ہر چیز میں اختلاف کیا سوائے موت کے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے، پھر موت کے بعد حشر کے بارے میں اختلاف ہے، مشرکین حشر کا انکار کرتے ہیں؛ ﴿وَقَالُوٓا ءَاِذَا كُنَّا عِظَامًا وَّ رُفَاتًا ءَاِنَّا لَمَبْعُوْثُوْنَ خَلْقًا جَدِيْدًا ۝﴾. (الإسراء) انھوں نے کہا: جب ہم ہڈیاں اور ریزہ ریزہ ہو جائیں گے تو کیا ہم نئی پیدائش کے ساتھ اٹھائے جائیں گے۔

اللہ تعالی فرماتے ہیں:

(١) ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ﴾. (آل عمران:١٨٥) ہر جاندار کو موت کا مزہ چکھنا ہے۔

(٢) ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾. (القصص:٨٨) اللہ کی ذات کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔

(٣) ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝﴾. (الرحمن) روئے زمین پر جو بھی ہے فنا ہونے والا ہے۔

(٤) ﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَ كُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ۚ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ ۝﴾. (البقرة) تم اللہ کے ساتھ کفر کا طرزِ عمل کیسے اختیار کر لیتے ہو، حالانکہ تم بے جان تھے، اُسی نے تمھیں زندگی بخشی، پھر وہی تمھیں موت دے گا، پھر وہی تم کو دوبارہ زندہ کرے گا اور پھر تم اسی کے پاس لوٹ کر جاؤ گے۔

(٥) ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَاِذَا هُمْ مِّنَ الْاَجْدَاثِ اِلٰى رَبِّهِمْ يَنْسِلُوْنَ ۝﴾. (یٰس) اور صور پھونکا جائے گا تو یکا یک یہ اپنی قبروں سے نکل کر اپنے پروردگار کی طرف تیزی سے روانہ ہو جائیں گے۔

(٦) ﴿اِنْ كَانَتْ اِلَّا صَيْحَةً وَّاحِدَةً فَاِذَا هُمْ جَمِيْعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُوْنَ ۝﴾. (یٰس) اور کچھ نہیں، بس ایک زور کی آواز ہوگی، جس کے بعد یہ سب لوگ ہمارے سامنے حاضر کر دیئے جائیں گے۔

وقال في ضوء المعالي، (ص٩٠): «بين النفخة الأولى والثانية أربعون يومًا».

وقال الحافظ ابن حجر: «وقد جاء أن بين النفختين أربعين عاما. قلت: وقع كذلك في طريق ضعيف عن أبي هريرة في تفسير ابن مردويه. وأخرج بن المبارك في الرقائق من مرسل الحسن: بين النفختين أربعون سنة، الأولى يميت الله بها كل حي، والأخرى يحيي الله بها كل ميت. ونحوه عند ابن مردويه من حديث بن عباس وهو ضعيف أيضا. وعنده أيضا ما يدل على أن أبا هريرة لم يكن عنده علم بالتعيين، فأخرج عنه بسند جيد أنه لما قالوا: أربعون ماذا؟ قال: هكذا سمعت. وأخرج الطبري بسند صحيح عن قتادة فذكر حديث أبي هريرة منقطعًا، ثم قال: قال أصحابه ما سألناه عن ذلك ولا زادنا عليه، غير أنهم كانوا يرون من رأيهم أنها أربعون سنة. وفي هذا تعقب على قول الحليمي اتفقت الروايات على أن بين النفختين أربعين سنة». (فتح الباري ٣٧٠/١١)

شاعر کہتا ہے:

لو كانت الدنيا تدوم بأهلها ❁ لكان رسول الله فيها مخلّدا

(السحر الحلال في الحكم والأمثال، لأحمد بن إبراهيم الهاشمي، ص٤٨)

جندب بن سفیان بجلی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے: «ما أسرّ عبد سرسرة إلا ألبسه الله رِداءَها، إن خيرًا فخيرٌ، وإن شرًّا فشرٌّ». (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٧٩٠٦)

جب بھی کوئی بندہ چھری کو تیز کرنے کی طرح ہلکے سے ہلکا کام چھپا کر کرتا ہے تو اللہ تعالی اس پر اس کام کے مناسب چادر ڈالے گا، یعنی بدلہ دے گا، اگر اچھا کام کیا تو خیر پائے گا اور اگر بُرا کام کیا تو بُرا بدلہ پائے گا۔

قیامت کے عقلی دلائل:

(۱) قیامت ناممکن نہیں؛ بلکہ عقلی طور پر ممکن ہے اور اگر کوئی مخبر صادق کسی ممکن کی خبر دے تو اس کو تسلیم کرنا واجب ہے۔

(۲) اگر بچہ دو کیلو کا وزن اٹھا سکتا ہے تو اس کا والد بیس کیلو اٹھائے گا؛ اس لیے کہ بچے کے لیے جو کام مشکل؛ بلکہ بعض اوقات ناممکن ہوتا ہے وہ دوسروں کے لیے نہ صرف ممکن؛ بلکہ انتہائی سہل اور آسان ہوتا ہے۔ اسی طرح مخلوق کے لیے جو کام مشکل یا ناممکن ہو جیسے کسی بے جان کو زندہ کرنا یا اس میں روح ڈالنا؛ لیکن اللہ تعالیٰ کے لیے مشکل نہیں ہے۔

(۳) ایک مرتبہ کسی کام کو کرنے کے بعد دوبارہ اسے کرنا مخلوق کے لیے نسبتاً زیادہ آسان ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے تو اعادہ اور خلق اول دونوں برابر ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ملاحظہ فرمائیں: ﴿وَهُوَ الَّذِيْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ وَهُوَ اَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾. (الروم:٢٧) اللہ وہی ہے جو مخلوق کی ابتدا کرتا ہے، پھر اُسے دوبارہ پیدا کرے گا، اور یہ کام اُس کے لیے بہت آسان ہے۔

(۴) جس خالق نے زمین وآسمان کو پیدا کیا اس کے لیے انسان کا بنانا کیا مشکل ہے؟ جو درزی شیروانی بنا سکتا ہو ظاہر بات ہے کہ اس کے لیے قمیص بنانا بہت آسان ہو گا۔

(۵) دنیا کی ہر چیز اپنے کام پر لگی ہوئی ہے اور اپنی ذمہ داری ادا کر رہی ہے، صرف یہ انسان ہے کہ اپنی ذمہ داری پوری طرح ادا نہیں کرتا، انصاف کرنا اس کے ذمے ہے؛ مگر انصاف نہیں کرتا، عبادت اس کے ذمہ ہے؛ مگر نہیں کرتا، اور جو ذمہ داری ادا نہ کرے اس کو سزا ملنی چاہیے، اور دنیا سزا کی جگہ نہیں ہے، تو کوئی اور ایسی جگہ ہونی چاہیے جہاں سزا ملے، اچھے کو اچھائی کا بدلہ اور برے کو برائی کا بدلہ ملے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ۝﴾. (الذاريات) ہم نے جنات اور انسانوں کو صرف عبادت کے لیے پیدا کیا ہے۔ ﴿اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا وَّ اَنَّكُمْ اِلَيْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ ۝﴾. (المؤمنون) بھلا کیا تم یہ

سمجھے بیٹھے تھے کہ ہم نے تمھیں یونہی بے مقصد پیدا کر دیا، اور تمھیں واپس ہمارے پاس نہیں لایا جائے گا؟

(۶) جو چیزیں دنیا میں انسان کی خدمت کے لیے پیدا کی گئی ہیں ان کا درجہ انسان سے کم ہے؛ مگر ان کی بقا کی مدت طویل ہے، مثلاً پہاڑ میں عقل نہیں؛ مگر صدیوں تک قائم رہتا ہے، جبکہ انسان کتنا قیمتی ہے؛ مگر قصیر العمر ہے۔ معلوم ہوا کہ اس قیمتی انسان کے لیے ایک جگہ ایسی ہے جس میں اس کو دوام نصیب ہوگا اور وہ آخرت ہے۔

(۷) ہر مرکب کے مفردات ہوتے ہیں اور وہ الگ الگ موجود ہوتے ہیں، مثلاً روح افزا کا شربت جو مرکب ہے، شکر اور پھل وغیرہ اس کے اجزا اور مفردات ہیں۔ اسی طرح دنیا میں خوشی اور غم ملے ہوئے ہیں، دنیاوی زندگی میں مسرت اور حزن دونوں قدم بقدم ساتھ چلتے ہیں، کوئی ایسی جگہ ہونی چاہیے جہاں خوشی الگ اور غم الگ ہو، اور یہ عالم آخرت میں ہوگا کہ خوشی کی جگہ جنت اور غم کی جگہ جہنم ہوگی۔

(۸) ہر آدمی ایسی زندگی کی خواہش رکھتا ہے جس میں موت سے واسطہ نہ پڑے اور جو چیز فطرت انسانی کے خلاف ہو اس کی شدید تمنا دل میں پیدا نہیں ہوسکتی، جیسے کوئی تمنا نہیں کرتا کہ میں بغیر سانس لئے زندہ رہوں، زندگی گزاروں اور چلوں پھروں، چونکہ یہ ناممکن ہے اس لیے کبھی یہ خیال بھی نہیں آتا۔ اور ہمیشہ زندہ رہنے کی خواہش تو ہزاروں برس سے انسانی خواہشات کی فہرست میں شامل رہی ہے؛ بلکہ بعض ترقی یافتہ ممالک میں اس پر تحقیق ہو رہی ہے اور ایسے سرمایہ دار گزرے ہیں جنھوں نے اپنی لاش دوائیوں کے ذریعہ محفوظ کروائی ہیں کہ اگر کہیں مردے کو زندہ کرنے کی کوشش کامیاب ہو، تو ان کو بھی زندہ کر دیا جائے اور اس کے لیے کروڑوں ڈالر کا سرمایہ وقف کر کے مرے ہیں۔ غرض جاوِدانی زندگی چونکہ ناممکنات میں سے نہیں؛ اس لیے اس کے لیے اللہ تعالی نے ایک اور عالم رکھا جس میں انسان کی ہمیشہ زندہ رہنے کی خواہش بھی پوری ہوگی۔

(۹) انسان میں تمام اشیا کے نمونے موجود ہیں، اس کا سر آسمان کی طرح، اس کے خیالات ستاروں کی طرح، اس کی آنکھیں چاند سورج کی طرح، اس کے منہ میں میٹھا پانی ہے، اس کے پتے میں کڑوا پانی ہے، اس کے آنسو نمکین ہیں، بدن کی رگڑ میں گرمی کا نمونہ، اس کا پسینہ بارش کے قطروں کی مانند، اس کے سر کے بال جنگل کی طرح، اس میں جوئیں حیوانات کی طرح، اس کا زکام طوفان کی طرح۔ اسی طرح مٹی، آگ، پانی اور ہوا سب انسان میں موجود ہیں، تو جب انسان مر سکتے ہیں اور مرتے رہتے ہیں، تو پوری کائنات بھی مر سکتی ہے اور یہی قیامت ہے۔

(۱۰) لوگوں کی اصلاح کے لیے ذرائع تعلیم، قانون، دنیاوی سزا اور عقیدہ مجازات ہیں، پہلے تینوں طریقے ناکام ہیں، تعلیم یافتہ لوگ خیانت کرتے ہیں، قانون بنتے کم ہیں توڑے زیادہ جاتے ہیں، دنیاوی سزاؤں

سے بچنا بہت آسان ہوچکا ہے، ہاں عقیدہ مجازات لوگوں کو راہِ راست پر لانے کا بہترین ذریعہ ہے۔

مولانا شمس الحق افغانیؒ نے یہ اور اس جیسے دوسرے اور دلائل علوم القرآن (ص ۲۱۳-۲۲۵) میں تحریر فرمائے ہیں۔

ہندوؤں کا عقیدہ ہے کہ اچھے آدمی کی روح اچھے جانور میں آجاتی ہے اور خراب آدمی کی روح ذلیل جانور میں آجاتی ہے، اور یہ دنیا اس طرح ابد تک چلتی رہے گی۔

حشر کی تعریف یہ ہے: انسانی روح کا اپنے قدیم جسم کی طرف عود کرنا۔[۱]

تناسخ کی تعریف: نفس ناطقہ کا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف منتقل ہونا۔[۲]

عقیدۂ تناسخ اور حشر میں چند فروق:

(۱) تناسخ میں انتقال کا عمل اس دنیا میں ہوتا ہے اور حشر میں انتقال کا عمل آخرت میں ہوگا۔

(۲) تناسخ کے عقیدے میں مرنے کے بعد جی اٹھنے کا اور قیامت کا انکار پایا جاتا ہے۔ حشر کے اعتقاد میں بعث بعد الموت اور قیامت کا اقرار ہے۔ (شرح المقاصد ٥/٩٠. تكملة فتح الملهم ٣/٤١٧)

اشکال: شہدا کی ارواح پرندوں کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں، جیساکہ حدیث میں آیا ہے: «أرواحهم فِي جَوف طيرٍ خُضْر لها قناديلُ معلَّقة بالعرش تَسرَح مِن الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل». (صحيح مسلم، رقم:١٨٨٧) تو کیا یہ تناسخ نہیں؛ کیونکہ یہاں بھی «انتقال الروح من جسد إلى جسد آخر» پایا گیا؟

جواب: یہ تناسخ نہیں؛ کیونکہ:

(۱) تناسخ دنیا میں ہوتا ہے اور یہ آخرت میں ہے۔

---

(۱) محمد اعلی تھانوی فرماتے ہیں: «الحشر في العرف هو والبعث والمعاد ألفاظ مترادفة، كما في بعض حواشي شرح العقائد. ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني. فالجسماني هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور، والروحاني هو إعادة الأرواح إلى أبدانها». (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٦٨٥)

وقال التفتازاني: «المعاد مصدر أو مكان، وحقيقة العود توجه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد ههنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة». (شرح المقاصد ٥/٨٢)

(۲) محمد اعلی تھانوی فرماتے ہیں: « التناسخ عند الحكماء: انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر». (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/٥١٢)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: «وفي بعض حواشي شرح العقائد: اعلم أن التناسخ عند أهله هو رد الأرواح إلى الأبدان في هذا العالم لا في الآخرة؛ إذ هم ينكرون الآخرة والجنة والنار، ولذا كفروا». (مرقاة المفاتيح ٧/٢٧٧-٢٧٨)

(۲) یہ انتقال الروح من جسد إلی جسد آخر نہیں؛ بلکہ یہ رکوب الروح في طائرۃ ہے، جیسے آدمی جہاز میں سوار ہو جاتا ہے، اسی طرح شہدا کی ارواح پرندوں پر سوار ہوتی ہیں، یہ روح کا پرندوں میں حلول نہیں؛ بلکہ روح کا پرندوں پر سوار ہونا ہے، یا ارواح کی پرندوں سے سرعت سیر اور اڑان میں مشابہت ہے، جیسا کہ مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا ہے۔ اور یہ ایک محدود اور مقرر وقت کے لیے ہے، حشر میں ارواح کا انتقال اپنے قدیم اجساد میں ہی ہو گا۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: «قوله (في طير خضر الخ)، قيل: إن حديث الباب يدل على التناسخ، وأجابوا بأن التناسخ هو تدبير أرواح الخارج من جسم في جسم، وأما ما نحن فيه من الحديث فالمراد به أن أرواح المؤمنين في طير خضر كالظروف فيها مثل الماء في الآنية. أقول: لا يحتاج إلى هذه التوجيهات، بل يستقر الأحاديث، وفي موطأ مالك عن كعب بن مالك: «إنما نسمة المؤمنين طير يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله في جسده يوم القيامة» الخ، فدلّ على أن الأرواح مثل طير خضر في العيش وسرعة السير والطيران، لا أنها في طير خضر، فيكون الحاصل تشبيه الأرواحِ بالطيور، ووجه الشبه ما ذكرتُ». (العرف الشذي ۱۳۱/۳)

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: «(أرواحهم في أجواف طير خضر) أي: يُخلَق لأرواحهم بعد ما فارقتْ أبدانَهم هياكِلُ على تلك الهيئة تتعلّق بها، وتكون خَلَفًا عن أبدانهم». (مرقاة المفاتيح ۲۷٦/۷. وانظر: النبراس، ص۲۱٤)

إنما نسمة المؤمن طير کی یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ مؤمن کی روح پرندہ ہے، یعنی پرندے میں ہے، اور في مقدر ہے، جیسے سورہ طہ میں اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَّا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى ۝﴾. (طه) صاحب جلالین نے لکھا ہے: أي في مكان. في مقدر ہے۔ ہمارے اور اپنے درمیان مقابلہ ایسی جگہ میں مقرر کریں جو دونوں کو برابر ہو۔ جب في مقدر ہو جائے تو اس کا خلاصہ في طير بن جائے گا۔

اور اگر کوئی اشکال کرے کہ نسمة المؤمن والی روایت میں مسلمانوں کے لیے مرکوب اور ایروپلین کا ذکر ہے اور شہدا والی روایت میں شہدا کے لیے ہے، تو مرکوب کن کے لیے ہو گا؟ تو اس کا ایک جواب یہ ہے کہ مؤمنین سے کامل مؤمن یعنی شہدا مراد ہیں۔ اور اچھا جواب یہ ہے کہ دونوں کے لیے طیر مرکوب ہیں؛ لیکن مرکوب اور مرکوب میں فرق ہو گا، یا ایک ہی مرکوب میں فرسٹ کلاس اور اکانومی کلاس کا فرق ہو گا۔ واللہ اعلم۔

در اصل دنیا میں جسم پر مادہ اور ظاہر غالب ہے اور روح تابع ہے، اور عالم برزخ میں روح پر کیفیات گزرتی ہیں اور جسم تابع ہوتا ہے، اور عالم آخرت میں روح اور جسم دونوں مکمل طور پر ظاہر ہوں گے؛ اسی لیے

آخرت کو حَیَوان کہا گیا، یعنی اصل زندگی: ﴿ وَ اِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ ﴾۔(العنكبوت: ٦٤)۔(اور حقیقت یہ ہے کہ دارِ آخرت ہی اصل زندگی ہے۔)

پرندوں کی شکل اور قوالب ارواح کے لیے اجسام مثالیہ یا اصلیہ نہیں؛ بلکہ مرکوبات اور سواریاں ہیں، جس کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارواح کا اجساد مثالیہ میں تا قیامت ڈالنا حیاتِ ثالثہ ہوگی؛ حالانکہ حیات دو ہی ہیں دنیاوی اور اخروی۔

(۲) جسد مثالی کو جسد اصلی کے ساتھ مشابہت لازمی ہے؛ جبکہ پرندے اور انسانی شکل وصورت میں کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی؛ اس لیے یہ قوالبِ طیور مراکب اور سواریاں ہیں، اجسام مثالیہ ہرگز نہیں۔

(۳) اور اگر اجسام مثالیہ کہیں، تو یہ بجائے ترقی کے تنزل ہوگا کہ تنزّلت الأرواح من الهيئة الإنسانية إلى هيئة الطيور. اور اگر سبز پرندے ارواح کے لیے بمنزلہ مرکوب ہوں گے تو حاصل یہ ہوگا کہ ارواحِ شہدا سبز ہیلی کاپٹروں پر سوار ہوں گی اور جنت میں جہاں چاہیں سیر کریں گی، اور عرش کے نیچے فانوس یعنی بڑی لالٹین کی شکل میں ان ہیلی کاپٹروں کے لیے ائرپورٹ ہوں گے۔ دنیا کے ائرپورٹ زمین پر ہوتے ہیں اور یہ ائرپورٹ عرش کے نیچے معلق ہیں، جو عجائبات میں سے ہیں، اور یہ ارواح عالمِ آخرت سے پہلے جنت کے مزے لوٹیں گی۔

تناسخ کے بطلان کے دلائل:

(۱) تناسخ کا عقیدہ باطل ہے۔ اور اگر بالفرض والمحال اس کو صحیح مان بھی لیا جائے، تو پھر ثواب وعقاب صرف روح کو ہوا؛ جبکہ جسم بھی اس جرم عصیان میں اس کا شریک رہا۔ جیسے کسی باغ میں ایک اندھا اور ایک لنگڑا شخص چوری کرنے کے لیے داخل ہوئے۔ اندھے نے کہا مجھے نظر نہیں آتا اور تم چل نہیں سکتے تو تم میرے کندھوں پر بیٹھ کر پھل توڑلو اور پھر آدھا آدھا بانٹ لیں گے۔ اتنے میں باغ والا آیا، تو اندھا اگر یوں عذر کرے کہ مجھے تو دکھائی نہیں دیتا یہ لنگڑا مجھے لایا ہے، یا لنگڑا عذر کرے کہ میں چل نہیں سکتا اس نے مجھے کندھوں پر سوار کرلیا، تو ظاہر بات ہے کہ باغ والا دونوں کو سزا دے گا، ایسا ہی تعلق روح اور بدن کا ہے، روح کی لذت تصرفاتی ہے اور اصل لذت اس وقت کامل ہوتی ہے جب بدن ساتھ ہو۔

نصاری اور فلاسفہ تصوراتی عقوبت کے قائل ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ تصوراتی عقوبت کا اثر اتنا ضعیف ہوتا ہے کہ کسی ظلم اور غلط کام سے یہ تصور نہیں روک سکتا، مثلاً کسی کو راستے میں دس ملین کی خطیر رقم ملے، اگر اس کو کہا جائے کہ اس کے مالک تک پہنچانے کے لیے اعلان وغیرہ کی تدبیر کرو، تو وہ جواباً کہے گا کہ اس کا بدلہ

کیا ملے گا؟ اگر اس کو یہی کہا جائے کہ تصوراتی لذت ملے گی، تو وہ حقیقی اور محسوس و مبصر لذت کو تصوراتی لذت پر ترجیح دے گا۔ اور جب دنیا میں وہ اپنے ظاہری جسم کی آرائش اور جسمانی لذات اور راحت و آرام کی فکر میں دن رات ایک کئے ہے، تو آخرت کی تصوراتی لذت میں اس کے لیے کہاں سے شوق اور رغبت پائی جائے گی۔

بعث بعد الموت کے بعد روح اور بدن کو ثواب اور عقاب ملے گا، جسم کے تمام اجزا اللہ کے حکم سے اکھٹے ہوں گے؛ چاہے کوئی اجزائے جسم کو جلا کر راکھ میں بدل دے اور پھر اس راکھ کو سمندر میں پھینک دے، اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہر ذرہ حاضر ہو جائے گا۔

(۲) جس کو سزا یا ثواب ملے، اس کو اس کے ان اعمال واسباب کا علم ہونا چاہئے جن کے نتیجے میں وہ اپنے آپ کو اس اچھی یا بری حالت میں پا رہا ہے۔

تناسخ والے کہتے ہیں کہ بھنگی گندگی صاف کرتا ہے یہ اس کی سزا ہے۔ جب اس بے چارے سے سوال کیا جائے کہ تم نے پچھلے جنم میں کیا جرم کیا تھا کہ اگلے جنم میں اس کی یہ سزا بھگت رہے ہو تو اس پر وہ لاعلمی کا اظہار کرے گا کہ مجھے کچھ معلوم نہیں۔

(۳) جو جانور خدمت کرتے ہیں یا جن کا گوشت ہم غذا کے طور پر استعمال کرتے ہیں، یہ اسی مقصد کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، یہ کسی جرم کی عقوبت نہیں؛ بلکہ عین فطرت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے نفع کے لیے ان کی تخلیق فرمائی ہے۔

اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾. (البقرۃ:۲۹). زمین میں جو کچھ ہے تمہارے لئے پیدا کیا۔ ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾. (الملك:۲) تاکہ وہ تمھیں آزمائے کہ تم میں سے کون عمل میں زیادہ بہتر ہے۔

(۴) تناسخ کا عقیدہ اس لیے بھی غلط اور غیر معقول ہے کہ برے حیوانات اور حشرات کی پیدائش کی تعداد مجرمین اور ظالمین کی تعداد کے برابر ہونی چاہئے؛ جبکہ درندوں اور حشرات کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان میں کوئی تناسب نہیں۔

(۵) تناسخ کے نتیجے میں روحِ انسانی اور روحِ حیوانی کا اتحاد لازم آتا ہے جو کہ عقل کے خلاف ہے، اور وہ روح جو انسان میں تھی نعوذ باللہ جب بلی میں سرایت کر گئی تو چوہے سے انسان کی نفرت محبت میں بدل گئی۔

(علوم القرآن-مولانا شمس الحق افغانی، ص۲۱۰-۲۱۲)

اِماتت، اِحیاء اور اِعادہ کی حقیقت:

اِماتت، اِحیاء اور اِعادہ کی حقیقت میں اختلاف ہے۔

(۱) اِماتت ''تفریق الاجزاء'' کا نام ہے، جبکہ اِحیاء (جمع الأجزاء المختلفة) مختلف اجزا کو جمع کرنے کے حکم کے صادر ہونے کا نام ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے عرض کیا: ﴿ كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ ﴾. (البقرة: ۲٦٠). اس کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم اجزا کو بکھیر دو، ہم ان کو جمع کر کے اس میں جان ڈالیں گے۔

اسی طرح عزیر علیہ السلام کے قصے میں بھی حمار کے اجزا متفرق ہو کر بکھر گئے تھے، اللہ تعالیٰ نے سب اجزا کو جمع فرما کر اس کو زندہ فرمایا۔

(۲) اِماتت، اِفناء اور اِعدام ہے اور اِحیاء اِعدام کے بعد ایجاد اور اِعادہ نشأۃ ثانیہ ہے۔

امام الحرمین نے توقف کیا، وہ کہتے ہیں کہ اس بات پر ایمان کافی ہے کہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونا ہے، اس چکر میں نہیں پڑنا چاہیے کہ اِماتت تفریق اجزا ہے، اور اِحیاء جمع اجزا یا اِفنا کے بعد ایجاد ہے۔(شرح المقاصد ٥/ ١٠٠. والنبراس، ص۲۱۲)

اِحیاء کا ایک معنی اِعادۃ المعدوم ہے؛ اس لیے فلاسفہ حشر کا انکار کرتے ہیں۔

فلاسفہ طبعیین حشر کا بالکل انکار کرتے ہیں اور اِلٰہیین صرف روحانی تصور کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اِحیاء اِعادۃ المعدوم ہے اور معدوم کا اعادہ اس لیے نہیں ہو سکتا کہ معدوم کی طرف اشارہ ممکن نہیں اور جس کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا اس کا اعادہ بھی ممکن نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اشارہ دو قسم پر ہے: اشارہ حسیہ اور اشارہ عقلیہ، جو معدوم ہے اس کی طرف اشارہ حسیہ تو نہیں ہو سکتا؛ لیکن اشارہ عقلیہ ہو سکتا ہے۔ اعادہ کے لیے اشارہ عقلیہ وعلمیہ کافی ہے، اور اللہ کی طرف سے اشارہ علمیہ ہو سکتا ہے؛ کیونکہ ان کے علمِ ازلی میں تمام معدومات جنھیں اللہ تعالیٰ قیامت تک موجود کریں گے معلوم اور متعین ہیں، اللہ تعالیٰ نے جن اجزا کو معدوم ہونے کا حکم دیا ہے، ان کو پھر موجود ہونے کا حکم دیں گے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾. (یس)

اور یہ کہنا کہ ﴿ كُن ﴾ ہو جا، یہ اگر موجود کو ہو تو موجود کی ایجاد تحصیل حاصل ہے، اور اگر معدوم کو ہو تو وہ قابل خطاب نہیں، تو جواب یہ ہے کہ خطاب موجود علمی کو ہے، جو معدوم خارجی ہے، یعنی خارج میں تو معدوم ہے، مگر علم الٰہی ازلی میں موجود ہے۔

کیا وقت مشخصات میں سے ہے؟:

فلاسفہ کا ایک اشکال یہ بھی ہے کہ وقت مشخصات میں سے ہے، یعنی متعین کرنے والا ہے؛ لہٰذا جب

زید مثلاً معدوم ہوا، تو پھر جب اُسے وجود بخشا جائے گا تو جس وقت میں وہ پہلے موجود تھا وہ وقت بھی اس کے ساتھ موجود ہو گا، تو معاد مبدا بن گیا۔ اور جب وقت بھی واپس آیا تو یہ اعادہ ہے یا ابتداء؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وقت نہ مشخصات میں سے ہے اور نہ معیّنات میں سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وقت مشخصات میں سے ہوتا، تو آج جو زید موجود ہے وہ کل کے زید سے الگ ہو گا اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ انسان گھاس کی طرح نہیں کہ کاٹو تو پھر اُگ آئے۔ انسان جب مر گیا تو ختم ہو گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دانہ زمین میں دبایا جاتا ہے اور وہ اگنے پر شجر کامل بن جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کے قبر میں دفن کئے جانے کے بعد اس کی روح کو اس کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔(شرح المقاصد ٥/٨٢-٨٨. والنبراس، ص٢١٢)

فارسی کا شاعر کہتا ہے:

کدام دانہ فرو رفت در زمیں کہ نہ رست ❁ چرا بدانۂ انسان ایں گمان بروی

وہ کونسا صحیح دانہ ہے جو زمین میں اندر جانے کے بعد نہیں اُگا؟ تم انسان کے دانے کے بارے میں کیوں زمین سے نہ اُٹھنے کی بدگمانی کرتے ہو۔

حیوانات کا بھی حشر ہو گا:

دلیل(١): ﴿وَ اِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ ۝﴾.(التكوير) اور جب وحشی جانور اکٹھے کر دیئے جائیں گے۔

دلیل(٢): ﴿وَ مَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَ لَا طٰٓىِٕرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ ؕ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ ۝﴾.(الأنعام:٣٨).

اور زمین میں جتنے جانور چلتے ہیں، اور جتنے پرندے اپنے پروں سے اُڑتے ہیں، وہ سب مخلوقات کی تم جیسی ہی اصناف ہیں۔ ہم نے کتاب (یعنی لوحِ محفوظ) میں کوئی کسر نہیں چھوڑی ہے۔ پھر ان سب کو جمع کر کے ان کے پروردگار کی طرف لے جایا جائے گا۔

ضمیر انسان اور دیگر حیوانات سب کی طرف راجع ہے، اور ذوی العقول کا صیغہ تغلیباً ہے۔

"تم جیسی ہی اصناف ہیں" کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح تمہیں دوسری زندگی دی جائے گی، اسی طرح ان کو بھی دوسری زندگی ملے گی۔ چونکہ کفارِ عرب مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے کو ناممکن قرار دیتے تھے اور کہتے تھے کہ سارے کے سارے انسان کو مر کر مٹی ہو چکے ہوں گے ان کو دوبارہ کیسے جمع کیا جاسکتا ہے؟

اللہ تعالیٰ نے یہاں یہ فرمایا ہے کہ صرف انسانوں ہی کو نہیں، جانوروں کو بھی زندہ کیا جائے گا، حالانکہ جانوروں کی تعداد انسانوں سے کہیں زیادہ ہے۔

دلیل(۳): حدیث میں ہے: « لَتُؤَدُّنَّ الحقوقَ إلى أهلها يوم القيامة، حتّى يُقاد للشّاة الجَلْحاء من الشّاة القَرْناء». (صحيح مسلم، رقم ۲۵۸۲)

تم قیامت کے روز حقداروں کے حق ادا کروگے، یہاں تک کہ بے سینگ والی بکری کا بدلہ سینگ والی بکری سے لیا جائے گا۔

دلیل(۴): « يُحشَر الخلقُ كلُّهم يومَ القيامة البهائمُ والدّوابُ والطيرُ وكلُّ شيءٍ فيَبلُغ مِن عَدْلِ الله أن يأخُذ للجَمّاء مِن القَرناء، ثم يقول: كُوني ترابًا». (المستدرك للحاكم، رقم:۳۲۳۱. وصحّحه الحاكم، ووافقه الذهبي)

قیامت کے روز تمام مخلوق، جانوروں، چوپایوں اور پرندوں کو جمع کیا جائے گا، پھر اللہ تعالیٰ انصاف فرمائیں گے، یہاں تک کہ بے سینگ والی بکری کا بدلہ سینگ والی بکری سے دلایا جائے گا۔ پھر اللہ تعالیٰ فرمائیں گے: تم مٹی ہو جاؤ۔

اشکال: قصاص عقوبت کے لیے ہوتا ہے؛ جبکہ حیوانات غیر مکلف ہیں، تو ان کے حشر اور اس انتقام کا کیا مطلب ہے؟

جواب: حیوانات کا انتقام عقوبت کے لیے نہیں ہوگا؛ بلکہ اظہارِ عدل الٰہی کے لیے ہوگا، اور اس مظاہرے کے بعد ان کو مٹی بنادیا جائے گا۔

بعض اس کو قربِ قیامت پر محمول کرتے ہیں کہ قربِ قیامت میں حیوانات کو چڑیا گھر اور حدائق الحیوانات میں یا اس کے بغیر جمع کیا جائے گا، یا قرناء اور جلحاء کا معنی ظالم اور مظلوم سے کیا ہے؛ مگر یہ تاویل بعید ہے۔

عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه في قول الله عز وجل: ﴿وَ إِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ﴾، قال: «حشر البهائم موتها، وحشر كل شيء الموتُ غير الجن والإنس». (المستدرك للحاكم: رقم:۳۹۰۱. وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي)

بعض چیزیں اِعدام سے مستثنیٰ ہیں:

یہاں ان چیزوں کا ذکر مناسب ہوگا جو اعدام سے مستثنیٰ ہیں:

(۱) عرش، (۲) کرسی، (۳) جنت، (۴) جہنم، (۵) لوح، (۶) قلم، (۷) ارواح اور (۸) عجب

الذنب جو انسانی اعضاء واجزا کے لیے بنیاد بنے گی۔ علامہ سیوطیؒ نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ بعض شارحین نے عجب الذنب کو طویل البقاء کہا ہے؛ اگرچہ بعد میں مٹی بن جائے۔[1]

---

(۱) امام باجوری فرماتے ہیں: «وقد نظم الجلال السيوطي ثمانية منها بقوله:

ثمانيةٌ حُكْمُ البقاءِ يَعمُّها ۞ مِن الخلقِ والباقون في حَيِّزِ العَدَمِ

هي العرش، والكرسي، نارٌ، وجنةٌ ۞ وعَجْبٌ، وأرواحٌ، كذا اللوح، والقلم

(تحفة المريد، ص۲٦۷)

علامہ صاوی فرماتے ہیں: «تقدم أن الروح باقية، وعجب الذنب كذلك، وأجساد الأنبياء والشهداء، والعرش، والجنة، والنار، والحور كذلك. ورَدَ علينا قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، فأجاب المصنف عن هذه الآية بأنها من العامّ الذي أريد به الخصوص، أي: فهو مخصوص بما قد ورد الشرع ببقائه». (حاشية الصاوي، ص۳٦۳)

وقال في نثر اللآلي شرح بدء الأمالي (ص٦۳): «وقد اختلف العلماء الأعلام في الحور العين فإلى القول باستثنائهن من المخلوقات في الممات ودوام الحياة لهن على ممر الأوقات ذهب الإمام الأعظم والمجتهد الأقدم وأتباعه، وإلى غيره غيره. (وسئل) العلامة ابن حجر المكي رحمه الله تعالى: هل تموت الحور والولدان وزبانية النار؟ (فأجاب) بما نصه: لا يموتون وهم ممن دخل في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ ».

امام بخاری رحمہ اللہ عجب الذنب سے متعلق حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: « ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظمًا واحدًا وهو عَجْبُ الذَّنَب، منه يُرَكَّب الخلقُ يومَ القيامة». (صحيح البخاري، رقم: ٤۹۳٥)

علامہ عینی فرماتے ہیں: «فإن قلت: في (الصحيح) يبلى كل شيء من الإنسان، وهنا يبلى إلا عجب الذنب؟ قلت: هذا ليس بأول عام خص. ولا بأول مجمل فصل، كما نقول: إن هذين الحديثين خص منهما الأنبياء عليهم السلام، لأن الله تعالى حرم على الأرض أن تأكل أجسادهم، وألحق ابن عبد البر الشهداء بهم، والقرطبي المؤذن المحتسب. فإن قلت: ما الحكمة في تخصيص العجب بعدم البلى دون غيره؟ قلت: لأن أصل الخلق منه ومنه يركب، وهو قاعدة بدء الإنسان وأسه الذي يبنى عليه، فهو أصلب من الجميع كقاعدة الجدار، وقال بعضهم: زعم بعض الشراح أن المراد بأنه لا يبلى أي: يطول بقاؤه لا أنه لا يبلى أصلا، وهذا مردود لأنه خلاف الظاهر بغير دليل. انتهى. قلت: بعض الشراح، هذا هو شارح (المصابيح) الذي يسمى شرحه مظهرا، وليس هو شارح البخاري، وليس هو بمنفرد بهذا القول، وبه قال المزني أيضا، فإنه قال: إلا، هنا بمعنى الواو، أي: وعجب الذنب أيضا يبلى، وجاء عن الفراء والأخفش: مجيء إلا بمعنى الواو، لكن هذا خلاف الظاهر، وكيف لا وقد جاء عن أبي هريرة من طريق همام عنه: أن للإنسان عظما لا تأكله الأرض أبدا، فيه يركب يوم القيامة؟ قالوا: أي عظم هو؟ قال: عجب الذَّنَب، رواه مسلم». (عمدة القاري ۲۷۸/۱۳. وانظر أيضًا: روح المعاني ۱٦۹/۸)

١٣- مَا زَالَ بِصِفَاتِهِ قَدِيمًا قَبْلَ خَلْقِهِ[1]، لَمْ يَزْدَدْ بِكَوْنِهِمْ[2] شَيْئًا لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُمْ[3] مِنْ صِفَتِهِ[4]، وَكَمَا كَانَ بِصِفَاتِهِ[5] أَزَلِيًّا كَذٰلِكَ لَا يَزَالُ عَلَيْهَا أَبَدِيًّا.

ترجمہ: مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے وہ اپنی صفات کے ساتھ ہمیشہ سے قدیم رہا۔ مخلوق کو پیدا کرنے کے بعد اس کے کسی وصف میں اضافہ نہیں ہوا۔ اور جس طرح وہ اپنی صفات کے ساتھ ہمیشہ سے ہے، اسی طرح وہ اپنی صفات کے ساتھ ہمیشہ رہے گا۔

اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات کے ساتھ ازلی وابدی ہے:

اللہ تعالیٰ ازل سے اپنی صفات کمال کے ساتھ متصف ہے، خواہ وہ صفات ذاتیہ ہوں یا فعلیہ۔ صفات فعلیہ کے کسی حادث کے ساتھ تعلق کی وجہ سے نفس صفت کا حادث ہونا لازم نہیں آتا؛ اس لیے کہ صفت الگ شے ہے اور اس کا کسی کے ساتھ تعلق الگ شے ہے۔ کائنات کو پیدا کرنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی کسی صفت میں اضافہ نہیں ہوا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے اپنی صفات کمال کے ساتھ متصف ہیں اسی طرح ہمیشہ ان صفات کے ساتھ متصف رہے گا؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات ازلی وابدی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اپنی صفات کو لفظ "کان" یا جملہ اسمیہ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے جو دوام واستمرار پر دلالت کرتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝١١﴾. (النساء)

وقال تعالیٰ: ﴿وَكَانَ اللّٰهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ۝٩٦﴾. (النساء)

وقال تعالیٰ: ﴿وَكَانَ اللّٰهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ۝١٥٨﴾. (النساء)

وقال تعالیٰ: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۝٢﴾. (التحریم)

وقال تعالیٰ: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۝١١﴾. (الشوری)

وقال تعالیٰ: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ۝١٠٧﴾. (یونس)

---

(١) في ١٦ «خلقهم». وفي ١٠ «صفته»، وهو خطأ. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ٨ «بخلقه». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) في ١٢ «قبل ذلك». والصحيح ما أثبتناه. وسقط من ١٠ من قوله «قبل خلقه» إلى قوله «لم يكن قبلهم». والمثبت من بقية النسخ.

(٤) في ١، ٣، ٤، ٩، ١٥، ١٧، ٣٥ «صفاته». وفي ٣٤ «لم يزدد بكونهم شيئًا، كان قبلهم بصفاته أزليا».

(٥) قوله «وكما كان بصفاته» سقط من ٧، ١٩. والمثبت من بقية النسخ. والإثبات حسن.

صفات کی تقسیم:

صفات کی اولاً دو قسمیں ہیں:

(۱) صفاتِ سلبیہ: جس میں اللہ تعالیٰ سے کسی صفت کی نفی کی جائے۔

(۲) صفاتِ ثبوتیہ: جس میں اللہ تعالیٰ کے لیے کسی صفت کو ثابت کیا جائے۔

پھر صفاتِ سلبیہ کی تین قسمیں ہیں:

صفات سلبیہ کی اقسام ثلاثہ[1]:

پہلی قسم: التي ترجع إلى الذات. یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات سے ایسی صفات کی نفی کرنا، جو اس کے شان کے لائق نہ ہو۔ مثلاً یہ کہا جائے: «إنه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا خشب، ولا حجر».

صفات سلبیہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کا نظریہ:

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: صفات سلبیہ کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ذکر نہیں کرنا چاہیے۔ جس طرح «الله جسم» کہنا منع ہے، اسی طرح «الله ليس بجسم» بھی نہیں کہنا چاہیے۔[2]

یہ ان کا خاص نظریہ ہے، ورنہ تو صفاتِ سلبیہ کے لیے الگ سے سلب کرنے کی صراحت کی ضرورت ہی نہیں؛ بلکہ لفظ اللہ کی تعریف کافی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ: اللہ وہ واجب الوجود ہے، جو ہر قسم کے تغیر، زوال اور عیوب ونقائص سے پاک ہے۔ اس تعریف سے «ما لا يليق بشأنه» اور صفاتِ سلبیہ سب کی خود بخود نفی ہوگئی۔

دوسری قسم: «الصفات السلبية التي ترجع إلى الصفات أو إلى صفة من الصفات». جیسے اللہ کی ذات سے جہالت، نسیان یا نوم کی نفی کی جائے۔

---

(۱) الصفات السلبية: التي دلت على سلب ما لا يليق به سبحانه وتعالى، وهي القِدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، وقيامه بنفسه، والوحدانية. وليست منحصرة على الصحيح، وعُدّ خمسًا؛ لأن ما عداها من نفي الولد، والصاحبة، والمعين، وغير ذلك مما لا نهاية له. (راجع: تحفة المريد، ص١٠٧. وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٤٨. وإشارات المرام، ص١٢٣)

(۲) قال ابن تيمية رحمه الله تعالى في فتاواه (٤٣٤/٥): «وأما الشرع، فمعلوم أنه لم ينقل عن أحد من الأنبياء ولا الصحابة، ولا التابعين، ولا سلف الأمة أن الله جسم، أو أن الله ليس بجسم؛ بل النفي والإثبات بدعة في الشرع».

وقال في درء تعارض العقل والنقل (٣٠٦/١٠): «لم يقل أحد منهم (أي: من أئمة السنة والحديث): «إن الله جسم»، ولا قال: «إن الله ليس بجسم»؛ بل أنكروا النفي لما ابتدعه الجهمية». (ومثله في منهاج السنة النبوية (١٠٥/٢). وجامع المسائل (٢٠٦/٣). وبيان تلبيس الجهمية (٢٣٥/١).

پہلی قسم میں کسی چیز کی ذات کی نفی ہے اور دوسری قسم میں صفت نقصان کی نفی ہے۔

تیسری قسم: «الصفات التي ترجع إلى الأفعال». یعنی اللہ تعالیٰ سے کسی فعل کی نفی کی جائے، جیسے ﴿وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾. (الزمر:٧) یعنی اللہ تعالیٰ کفر کو بندوں کے لیے پسند نہیں فرماتا۔ ﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾. (غافر) یعنی اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کا ارادہ نہیں فرماتا۔ ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ﴾. (الأنبياء) یعنی ہم نے آسمان اور زمین کو کھیل کے لیے نہیں بنایا۔

صفات ثبوتیہ کی اقسام ثلاثہ[1] :

١- صفاتِ حقیقیہ محضہ: یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم اور تحقق میں کسی دوسری چیز کی طرف نسبت کا لحاظ نہیں ہوتا، جیسے: حیات۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ﴾. (البقرة:٢٥٥)

٢- صفاتِ حقیقیہ ذات الاضافہ: یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم میں تو اضافت یعنی نسبت الی الغیر کا اعتبار نہ ہو؛ لیکن تحقق میں غیر کی طرف نسبت کا لحاظ کیا جائے، جیسے اللہ کا علم اور اس کی قدرت۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾. (العنكبوت:٥٢) یعنی جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے اللہ تعالیٰ اسے جانتا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾. (البقرة:٢٥٥) یعنی اللہ تعالیٰ ان کے آگے اور پیچھے کے احوال جانتا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿عَلِيْمٌۢ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ﴾. (آل عمران:١١٩) یعنی اللہ تعالیٰ دلوں کا حال جانتا ہے۔

٣- صفاتِ اضافیہ محضہ: وہ صفات ہیں، جن کے مفہوم اور تحقق دونوں میں اضافت الی الغیر کا لحاظ کیا

---

(١) وقد قسم بعضهم الصفات إلى أربعة أقسام:

١- صفة نفسية وهي: صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، وهي الوجود الذاتي. (حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٤٣)

٢- صفات المعاني: كل صفة قائمة بموصوف زائدة على الذات موجبة له حكما، وهي سبع: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والكلام، والسمع، والبصر. (حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٦٨. وانظر: تهذيب شرح السنوسية، ص٧٣)

٣- الصفات المعنوية: سميت معنوية؛ لأنها منسوبة للمعاني بمعنى أنها ملازمة لها، وهي كونه قادرًا، مريدًا، عالمًا، حيًّا، متكلمًا، سميعًا، بصيرًا. (تهذيب شرح السنوسية، ص٧٣)

٤- الصفات السلبية: ما دل على سلب ما لا يليق بالله عن الله من غير أن يدل على معنى وجودي قائم بالذات. والذين قالوا هذا جعلوا الصفات السلبية خمسا لا سادس لها، وهي عندهم: القدم، البقاء، والمخالفة للحوادث، والوحدانية، والغنى المطلق الذي يسمونه القيام بالنفس الذي يعنون به الاستغناء عن المخصص والمحل. (العرش للذهبي، ص١٠٧)

جائے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا اپنی مخلوق کے لئے خالق اور رازق ہونا ہے۔ (دیکھئے: اسعاد الفہوم شرح سلم العلوم، ص ۷، مؤلفہ: قاری صدیق احمد صاحب باندوی رحمہ اللہ تعالی)

مناطقہ اور متکلمین کی یہ تقسیم تکلف پر مبنی ہے؛ کیونکہ یہ تینوں قسمیں دو قسموں میں آجاتی ہیں۔ یہ ثلاثی تقسیم سب سے پہلے میں نے سلم العلوم کی شرح تحریر کندیا کے حاشیہ میں پڑھی تھی۔ یہ حاشیہ مولانا فضل حق ہشنگری کا ہے۔ یہاں جنوبی افریقہ میں یہ کتاب ہمارے پاس موجود نہیں۔

صفات ثبوتیہ کی دو قسمیں:

۱- صفات حقیقیہ: جن میں نسبت الی الغیر نہ پائی جائے۔

۲- صفات ذات الاضافہ: جن میں نسبت الی الغیر پائی جائے، چاہے یہ نسبت الی الغیر مفہوم میں ہو، یا آثار کے ترتب میں ہو؛ غیر کے ساتھ تعلق صفتِ علم ہو یا صفتِ قدرت، صفتِ خلق ہو یا رزق ہو سب کا غیر کے ساتھ پایا جانا ظاہر ہے۔ صفت علم کا معلوم کے ساتھ، قدرت کا مقدور کے ساتھ، خالق کا مخلوق اور رازق کا مرزوق کے ساتھ پایا جانا واضح ہے۔ اتنا سا فرق ضرور ہے کہ علمِ ازلی میں ان معلومات یا مخلوقات کے ساتھ جو تعلق تھا وہ ازلی اور قدیم ہے، اور جب ایجاد کا لمحہ آیا تو علم قدیم کا حادث سے یہ تعلق حادث ہے؛ اس لیے کہ حادث کے ساتھ تعلق بھی حادث ہوتا ہے۔

صفات کی ایک اور تقسیم:

۱- جمالی، ۲- جلالی۔

(۱) صفات جلالیہ: جو غضب اور انتقام پر دلالت کرتی ہیں۔

(۲) صفات جمالیہ: جو رحمت پر دلالت کرتی ہیں۔

قدیم اور واجب الوجود میں فرق:

ایک قول کے مطابق قدیم عام ہے اور واجب الوجود خاص ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں مترادف ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی قدیم ہے اور صفات بھی قدیم ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات بھی واجب الوجود ہے اور صفات بھی واجب الوجود ہیں؛ لیکن صفات کا وجوب اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہے، گویا صفات ذات کی تابع ہیں، اور صفات کے لیے موصوف اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے۔

اگر کوئی سوال کرے کہ اللہ تعالیٰ اور صفات دونوں کے قدیم ہونے سے تعدد قدما لازم آتا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ صفات کے تعدد سے تعدّدِ قدماء لازم نہیں آتا ہے؛ اس لیے کہ صفات ذات کے تابع ہیں اور

صفات کے تعدد سے ذات کا تعدد لازم نہیں آتا۔ اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود متفرد اور واحد ہے، متعدد نہیں۔

لفظ قدیم حکماء کے نزدیک دو معنی میں مستعمل ہے: ۱- قدیم بالذات، ۲- قدیم بالزمان۔

۱-قدیم بالذات: قدیم بالذات اس ہستی کو کہتے ہیں، جس کی نہ ابتداء ہو اور نہ انتہاء۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ خاص ہے۔

۲- قدیم بالزمان: جس مخلوق کی ابتداء اور انتہاء نہ ہو، جیسے عقول عشرہ اور افلاک وغیرہ۔

متکلمین اس تقسیم کو نہیں مانتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جو قدیم بالذات ہے، وہی قدیم بالزمان ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں، چاہے وہ اختراعی ہوں، جیسے عقول عشرہ، یا حقیقی ہوں، جیسے افلاک وغیرہ، سب حادث ہیں، قدیم بالزمان کوئی چیز نہیں، اور جو حادث بالذات ہے وہی حادث بالزمان ہے، اس میں یہ تقسیم نہیں کہ حادث بالذات اور ہے اور حادث بالزمان اور ہے؛ اس لیے کہ زمانہ خود مخلوق ہے۔ اور اگر کوئی کسی چیز کو قدیم بالزمان کہے، جیسا کہ فلاسفہ زمانے کو قدیم مانتے ہیں، تو ہم یوں جواب دیتے ہیں کہ مخلوق میں کوئی بھی چیز قدیم بالزمان نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی قدیم بالذات ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ افلاک وغیرہ کو حادث بالذات اور قدیم بالزمان کہتے ہیں؛ حالانکہ وہ حادث بالذات اور حادث بالزمان ہیں۔

امام رازیؒ نے اپنے رسالہ "لوامع البینات" میں اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کے بارے میں لکھا ہے کہ جس نام یا صفت میں عیب کا پہلو نکلتا ہو اس کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے درست نہیں، مثلاً: اللہ تعالیٰ کو عارف نہیں کہیں گے؛ کیونکہ معرفت جہل اور نسیان کے بعد ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر کوئی کہے: «عرفتُكَ» یعنی پہلے نہیں پہچانا تھا، اب پہچان لیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کو فقیہ نہیں کہا جائے گا؛ اس لیے کہ فقہ کا تعلق اجتہاد سے ہے اور فقیہ کے علم میں مطالعہ کتب اور مختلف تجربات سے اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ایسے ہی اللہ تعالیٰ کو اس حیثیت سے طبیب نہیں کہیں گے؛ اس لیے کہ طب بھی ایک فن ہے جو حکمت اور طب کی کتابوں اور طویل تجربات کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے۔ اور بعض روایات میں جو «وَاللهُ الطبيبُ». (مسند أحمد، رقم:۱۷۴۹۲) کے الفاظ آئے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے دل کا روگ ختم کر دیتے ہیں۔ (لوامع البينات، ص۲۰)

اللہ تعالیٰ کے اسما توقیفی ہیں؛ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے لیے «یا طبیب» بطور ندا استعمال نہ کیا جائے؛ ہاں بطور صفت یا خبر استعمال کر سکتے ہیں۔ (التقرير الرفيع على مشكاة المصابيح ۲۹۸/۳ للشيخ محمد زكريا رحمه الله تعالى)

امام رازیؒ کے ہاں صفات کی ایک اور تقسیم:

امام رازیؒ نے صفات کی ایک اور بھی تقسیم فرمائی ہے: ١- ما ثبت باليقين. ٢- الممتنع. ٣-المركب من الثابت والممتنع.

١- ما ثبت باليقين: یعنی جو یقینی طور پر ثابت ہے، جیسے واجب الوجود، جو قدیم کے معنی رکھتا ہے۔

٢- الممتنع: جیسے نزول اور اتیان وغیرہ۔ ممتنع کی تاویل کریں گے۔ سلفی حضرات اہل تاویل سے رنجیدہ اور ناخوش رہتے ہیں اور کفر تک کا حکم لگانے میں دیر نہیں لگاتے؛ حالانکہ اگر نزول یا اتیان کے ساتھ کما یلیق بشانہ کی قید لگائی جائے، تو یہ بھی تاویل ہی ہے۔ اس کی تفصیل صفات کی بحث میں آئے گی۔ ان شاء اللہ۔

٣- المركب من الثابت والممتنع: یعنی جو ثابت اور ممتنع سے مرکب ہو، اس کا اطلاق اسی قدر جائز ہوگا جتنا کہ ثابت ہے، جیسے قرآن میں ﴿خَيْرُ الْمٰكِرِيْنَ﴾ آیا ہے، جو تدبیر کے معنٰی میں ہے: لہٰذا اس معنی میں تو کہنا جائز ہے؛ مگر يا خير الماكرين اوريا ماكر نہیں کہہ سکتے ہیں۔

صفات کی ایک اور تقسیم:

١- صفتِ نفسی (جس کا دوسرا نام وجود ہے، اسی طرح حیاۃ اور قدیم ہونا)

٢-صفاتِ ذات، ٣-صفاتِ افعال۔

صفات ذات اور صفات افعال کی تعریف:

معتزلہ کے نزدیک:

صفات الذات: معتزلہ کے نزدیک صفاتِ ذات وہ ہیں، جن میں اثبات جاری ہوتا ہے، نفی جاری نہیں ہوتی، جیسے علم اللہ تعالیٰ کی صفتِ ذات ہے اس میں نفی جاری نہ ہوگی، یعنی کوئی «الله لا يعلم» نہیں کہہ سکتا۔ اسی طرح قدرۃ اللہ جو صفتِ الٰہیہ ہے اس میں نفی جاری نہ ہوگی، یعنی کوئی «لا يقدر»، یا «هو يعجز» نہیں کہہ سکتا۔

صفات الافعال: جن میں اثبات و نفی جاری ہوتے ہیں۔ معتزلہ کے نزدیک کلام اور ارادہ میں نفی جاری ہوتی ہے؛ لہٰذا یہ صفات الافعال ہیں: ﴿وَ كَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا ﴾. (النساء) اثبات ہے، اور ﴿لَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ﴾. (البقرة:١٧٤) نفی ہے۔ ﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾. (البقرة:١٨٥) اثبات ہے۔ اور ﴿وَ لَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾. (البقرة:١٧٤) نفی ہے۔ اسی طرح رحمت، غضب، اعطاء یہ تمام صفاتِ افعال ہیں۔ کسی کو عطا کیا،

توکسی کو نہ دیا؛ کسی پر رحم فرمایا، تو کسی پر غضب نازل کیا۔ (دیکھئے: منح الروض الأزهر، ص٨٢)

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک:

صفات الذات: اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک صفاتِ ذات کی تعریف یہ ہے: «ما يوصَف بها الله تعالى، ولا يُوصَف بضدّها». علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ موصوف ہیں، علم کی ضد جہل کے ساتھ موصوف نہیں؛ لہٰذا وہ صفات جن کو معتزلہ نے صفاتِ افعال قرار دیا، اہل السنۃ والجماعۃ نے انھیں صفاتِ ذات قرار دیا، مثلاً: اللہ تعالیٰ کلام کے ساتھ موصوف ہے، لہٰذا اس کی ضد خرس یعنی گونگے پن کے ساتھ موصوف نہیں ہوگا۔ اسی طرح اختیار وارادہ کے ساتھ موصوف ہے، تو اس کی ضد مجبور وبے ارادہ کے ساتھ موصوف نہیں۔

صفات الافعال: «ما يوصف بها، ويوصف بضدّها أيضًا». جیسے رحم وغضب، اور اِعطاء ومنع۔ اللہ تعالیٰ رحم اور اس کی ضد غضب کے ساتھ، اسی طرح اعطاء اور منع دونوں کے ساتھ موصوف ہو سکتا ہے۔[(١)]

اہل السنۃ والجماعۃ صفات ذات وافعال سب کو قدیم کہتے ہیں، یعنی ان صفات کا مبدأ تکوین قدیم ہے۔ اعطاء بالفعل یعنی فی الحال قدیم نہیں، بلکہ حادث ہے؛ لیکن اس کا مبدأ صفتِ اعطاء قدیم ہے۔

مذکورہ تعریف اشاعرہ کی بیان کردہ ہے، ماتریدیہ صفاتِ ذات اور صفاتِ افعال کی یہ تعریف کرتے ہیں: «ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات، وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل». (منح الروض الأزهر، ص٨٢)

لیکن اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان یہ اختلاف لفظی ہے، حقیقی نہیں۔

صفاتِ ذات (جیسے: علم اور کلام) بالاتفاق قدیم ہیں؛ البتہ صفاتِ افعال (جیسے رزق الأحياء، خلق الأشياء) کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ قدیم ہیں، یا حادث؟ ماتریدیہ اِنہیں قدیم کہتے ہیں، اور اشاعرہ حادث کہتے ہیں؛ لیکن یہ اختلاف بھی لفظی ہے، حقیقی نہیں۔[(٢)]

---

(١) قال الملا علي القاري: «عند المعتزلة: ما جرى فيه النفي والإثبات فهو من صفات الفعل، كما يقال: خلق لفلان ولد، ولم يخلق لفلان. وما لا يجري فيه النفي فهو من صفات الذات، كالعلم والقدرة، فلا يقال: لم يعلم.

وعند الأشعرية: ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة يلزم الموت. وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل، فلو نفيت الإحياء أو الإماتة أو الخلق أو الرزق لم يلزم منه نقيضه.

وعند الماتريدية: إن كل ما وصف به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، كالقدرة والعلم. وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط والغضب». (منهج الروض الأزهر، ص٨٢)

(٢) قال في درج المعالي: «الصفات على قسمين: صفات ذات، وهي قديمة بالاتفاق، كالعلم والكلام. وصفات

ماتریدیہ کے نزدیک تکوین (یعنی معدوم کو عدم سے وجود میں لانا) صفتِ قدیم ازلی ہے؛ اس لیے کہ: القدرة: صفة مصحِّحة للإيجاد والإخراج. والإرادة: صفة مرجِّحة للإيجاد. یعنی قدرت ایسی صفت ہے جو ایجاد واخراج کے لیے مصحّح ہے، اور ارادہ صفتِ مرجّحہ للایجاد ہے اور یہ قدیم ہے۔ اور تکوین کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں: التكوين: صفة مؤثِّرة في الإخراج والإيجاد. اور اس کو قدیم کہتے ہیں۔

اشاعرہ کے نزدیک حادث ہے؛ کیونکہ تکوین مستقل صفت نہیں؛ بلکہ قدرت اور ارادے کا نتیجہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ ارادہ فرماتے ہیں، تو جس چیز کا ارادہ فرماتے ہیں وہ چیز وجود میں آجاتی ہے؛ لہٰذا ان کے نزدیک صفتِ قدرت وارادے کا نتیجہ ہونے کی وجہ سے حادث ہوگی۔[1]

تکوین عین مکون ہے، یا غیر مکون؟:

اشاعرہ کے نزدیک: التكوين عين المكوَّن (الإيجاد عين الموجود). اور ماتریدیہ کے نزدیک: التكوين غير المكوَّن (الإيجاد غير الموجود).

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں: اشاعرہ اتنے سیدھے بھی نہیں کہ وہ کہیں کہ التكوين عين المكوَّن. یا الإيجاد عين الموجود. یعنی ایجاد (جو سبب ہے) اور موجود کو ایک شے قرار دیں؛ کیونکہ یہ بالکل واضح بات ہے کہ الفعل غير المفعول. فعل الگ اور مفعول الگ ہے، اسی طرح ایجاد الگ اور موجود الگ ہے۔ ایک آدمی کام کرتا ہے تو کام الگ اور اس کام کے نتیجے میں جو چیز پیدا ہوتی ہے وہ الگ ہے۔

علامہ تفتازانی کہتے ہیں: « الفاعِل إذا أوجَد فعلاً لم يُوجَد في الخارج إلا الفاعِل والمفعول، أي: المُوجِد والمَوجُود». ایجاد جو فعل تھا وہ ایک نسبت اعتباری کا نام ہے، جیسے: زيدٌ قائمٌ میں زید کے ساتھ قیام کی نسبت امر اعتباری ہے۔ اشعریہ کے قول: «الخلق مخلوق» کا مطلب یہ نہیں کہ خلق اور تخلیق دونوں ایک ہیں؛ بلکہ انھوں نے خلق کے لغوی معنی کی تفسیر کی ہے کہ خلق کے دو معنی ہیں: ١- تخلیق، ٢- مخلوق۔ (شرح العقائد، ص١١٩-١٢٤. ولخّصه الملا علي القاري في ضوء المعالي، ص١٥٦)

اشعریہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ان سات صفات حقیقیہ کا مان لینا ضروری ہے اور ایجاد و تکوین

الأفعال كالتخليق والترزيق. اختُلِف فيها، فمذهب الحنفية أنها قديمة، ومذهب الأشاعرة أنها حادثة. والنـزاع عند التحقيق يزول». (درج المعالي، ص٤١)

(١) قال في تحفة الأعالي على ضوء المعالي: «وجهه أن حدوثها عند الأشاعرة باعتبار تعلقها التنجيزي، وهو حادث، وأما باعتبار تعلقها الأزلي ويسمونه المعنوي، فهي قديمة؛ لأن التكوين باعتبار رجوعه إلى صفة القدرة يكون أزليًا، فالتخليق مثلا هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق هو القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق، فحينئذ لا خلاف في المعنى». (تحفة الأعالي على ضوء المعالي، ص٢٦. وانظر: ضوء المعالي، ص٦٨. ونثر اللآلي، ص٣٠)

مستقل صفت نہیں، اور اس صفت کی ضرورت اس لیے نہیں کہ ارادہ وقدرت کے ساتھ تکوین کا عمل خود بخود آجاتا ہے۔

ماتریدیہ کے نزدیک ارادہ ما به الترجیح کو کہتے ہیں یعنی ارادے کے ذریعے سے ترک یا فعل میں سے کسی کو ترجیح دی جاتی ہے، اور قدرت ما يصح به الشيء، اور تکوین المؤثّر في الفعل والعمل کا نام ہے۔ تو جب اللہ تعالیٰ کوئی فعل چاہتے ہیں تو پہلے ترجیح کا مرحلہ ہے کہ یہ فعل ہو گا، اور پھر اس کی قدرت کا تعلق فعل سے ہوتا ہے جس کی وجہ سے کسی چیز کا وجود میں آنا ممکن ہوتا ہے، اور اس کے بعد ایجاد وتکوین کا اثر ظاہر ہوتا ہے اور ایجاد وتکوین کی تاثیر سے وہ شے وجود میں آتی ہے۔ ایجاد مبدأ کے اعتبار سے ایک ہے اور جتنی اشیاء میں تاثیر کا تعلق ہو گا اس اعتبار سے اس کے متعلقات الگ الگ ہیں، گویا ایجاد کی تاثیر کی شاخیں کثیر ہوں گی، مثلاً: اگر ایجاد کا تعلق حیات سے ہے تو اِحیاء، رزق سے ہے تو ترزیق، اور اگر تعلق موت سے ہے تو اِماتت ہے، گویا صفتِ ایجاد وصفتِ تکوین خلق کی طرح اللہ کی صفات میں سے ہیں۔[1]

ماتریدیہ کے ہاں تکوین اور مکوَّن کو متحد اور عین قرار دینا ایسا ہے جیسے ہم کہیں: السبب عين المسبّب۔ اور تکوین اگر نسبت ہے جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں، تو نسبت عرف میں مبتدا وخبر کا غیر ہوتی ہے، عین نہیں ہوتی۔

خلاصہ: تکوین کا مطلب اگر مبدأ الاخراج، مبدأ الخلق اور مبدأ الایجاد ہے، تو جیسے مبدأ الکلام قدیم ہے، اسی طرح مبدأ الخلق والایجاد بھی قدیم ہے۔ اور قدیم کا مطلب یہ ہے کہ یہ صفات حقیقیہ ذات الاضافہ میں سے ہیں جو صفات الذات ہیں۔

صفاتِ ذاتیہ جن میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اتفاق ہے، سات ہیں: علم، قدرت، سمع، بصر، حیات، ارادہ اور کلام۔ ان صفات کو اس شعر میں جمع کیا گیا ہے:

حق کی صفات علم ہے، قدرت بھی عام ہے ❁ سمع و بصر، حیات و ارادہ، کلام ہے

---

(١) قال في النبراس: «اعلم أن أهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلاثة أقوال:

أحدها: قول الأشعرية: أن الصفات الحقيقية سبعٌ: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. وأما التكوين فمعنى إضافي حادث راجع إلى القدرة والإرادة، فإنه إذا تعلق الإرادة بوجود شيء أخرجه القدرة من العدم إلى الوجود، فهذا الإخراج هوالذي يزعمونه تكوينًا، ومن ادَّعَى أنَّ وجود الحادث يحتاج إلى صفة ثالثة فعليه البرهان.

ثانيها: قول الإمام أبي منصور الماتريدي وأتباعه كالمصنف رحمه الله: أن التكوين صفة ثامنة؛ لأن القدرة صفة مصحِّحَةٌ لصدور المقدور، والإرادة صفة مرجِّحَةٌ لصدوره، والتكوين صفة مؤثِّرَةٌ، ولها أسماء بحسب متعلقاتها، فإنْ تعلقتْ بالرِّزق فترزيق، أو بالحياة فإحياءٌ، وقِسْ عليه.

ثالثها: قول بعض أئمة ماوراء النهر: أن الترزيق والإحياء ونحوهما صفات حقيقيةٌ وليس رجوعها إلى صفة واحدة، فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الحصر، وهو مذهب بعض الصوفية». (النبراس، ص١٥٣)

علمائے کرام نے ان صفاتِ سبعہ کے علاوہ جو الفاظ صفات کا حکم رکھتے ہیں ان کو بھی صفات میں شمار کیا ہے، پھر ان میں یہ اختلاف ہے کہ ان میں تاویل کی جاسکتی ہے، یا نہیں؟

قرآن وحدیث میں اللہ تعالی کی طرف منسوب صفات وافعال وغیرہ کا خلاصہ، اور ید، وجہ وغیرہ پر لفظ صفات کے اطلاق کی ابتدا:

سوال: قرآن وحدیث میں اللہ تعالی کی طرف منسوب صفات وافعال کی کتنی قسمیں ہیں؟ نیز قرآن وحدیث میں اللہ تعالی کے لیے استعمال ہونے والے الفاظ "ید، وجہ، قدم، ساق" وغیرہ پر صفات کا اطلاق کس زمانے میں شروع ہوا؟ کیا احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم، آثارِ صحابہ، یا اقوالِ تابعین میں ان الفاظ پر صفات کا اطلاق ملتا ہے؟

جواب: قرآن وحدیث میں جن چیزوں کو اللہ تعالی کی طرف منسوب کیا گیا ہے، ان کی تین قسمیں ہیں:

۱- صفات، ۲- افعال، ۳- جنہیں عقلاً نہ توصفت کہا جاسکتا ہے اور نہ فعل۔

(۱) صفات کی چھ قسمیں ہیں۔ اور بعض علماء نے مزید اقسام بھی ذکر فرمائی ہیں:

۱- صفات النفس: وجود، حیات، قِدم، بقا۔ اسے صفاتِ حقیقیہ، یا صفات العین بھی کہتے ہیں۔

۲- صفات الذات یا صفات المعانی: حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام۔

۳- صفات سلبیہ، جیسے: ﴿لَمْ يَلِدْ ۙ وَلَمْ يُوْلَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝﴾. (الإخلاص)

بعض علماء نے لکھا ہے کہ صفات سلبیہ پانچ ہیں: وحدانیت، غنی المطلق / قیام بالنفس، بقا، قِدم، مخالفة الحوادث۔

۴- صفاتِ ثبوتیہ یا صفات ایجابیہ: یعنی وہ صفات جو اللہ تعالی کے لیے ثابت ہیں، جیسے علم، قدرت، اور خالقیت ورزّاقیت۔ صفات الذات وصفات الافعال، اور صفاتِ خبریہ وغیرہ صفات ثبوتیہ کے تحت آتی ہیں۔

۵- صفات جمالیہ، جو رحم وکرم پر دال ہیں، جیسے: اللہ تعالی کا رحیم وکریم ہونا۔ اسے صفات جامعہ بھی کہتے ہیں۔

۶- صفات جلالیہ، جو غضب وانتقام پر دال ہیں، جیسے: اللہ تعالی کا منتقم، عزیز وقہار ہونا۔

(۲) افعال: افعال کی دو قسمیں ہیں:

۱- اللہ تعالی کے وہ افعال، جن میں مخلوق کے ساتھ مشابہت نہیں، جیسے: آسمان وزمین کا پیدا کرنا، انبیاء

ورسل کو مبعوث فرمانا، بارش برسانا، موت وزندگی دینا، وغیرہ۔

۲- اللہ تعالی کے وہ افعال جن میں بظاہر مخلوق کے ساتھ التباس نظر آتا ہے، کیوں کہ مخلوق کے افعال پر بھی ان الفاظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ جیسے: استوی، کلام کرنا، غضب، تعجب، ضحک، وغیرہ۔ (کلام اپنی اصل صفت کے اعتبار سے صفتِ ذات ہے، اور انواع وافراد کے لحاظ سے فعل ہے)۔

(۳) تیسری قسم، جن کو نہ تو صفت کہا جاسکتا ہے اور نہ فعل کہا جاسکتا ہے۔ جیسے: ید، وجہ، ساق، قدم، اصابع، شخص، وغیرہ۔ ان کو افعال کہنا صحیح نہیں۔ اور باعتبارِ نعت صفات بھی کہنا صحیح نہیں، اس لیے کہ صفت اسے کہتے ہیں جو موصوف کے ساتھ قائم ہو، اور وجہ، ساق، قدم خود اپنا وجود رکھتے ہیں؛ اس لیے ابن جوزی نے اس کو تسمیہ مبتدعہ کہا: «فسموها بالصفات تسميةً مبتدعةً لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل». (دفع شبه التشبيه، ص۷)

«أنهم سموا الأخبار أخبار صفات، وإنما هي إضافات، وليس كل مضاف صفة، فإنه قال تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ﴾، وليس لله صفة تسمى روحًا، فقد ابتدع من سمى المضاف صفةً». (دفع شبه التشبيه، ص۹)

علامہ ابن جوزی اور ان سے متفق لوگ وجہ، قدم ساق وغیرہ کو اضافات کہتے ہیں۔

ہمیں احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوال صحابہ میں آخر الذکر تیسری قسم اور افعال کی دوسری قسم پر صفات کا اطلاق نہیں ملا۔ اور اکثر تابعین اور تبع تابعین بھی ان الفاظ سے متعلق سوال کے جواب میں «أمروها كما جاءت بلا كيفية» وفي بعض الكتب «بلا تفسير» کہنے پر اکتفا فرماتے، اس سلسلے میں اس سے زیادہ کلام کرنا پسند نہیں فرماتے۔ امام ترمذی، امام بیہقی اور ابو بکر الآجری وغیرہ نے ابن شہاب زہری (م:۱۲۴)، معمر بن راشد (م:۱۵۳)، اوزاعی (م:۱۵۷)، سفیان ثوری (م:۱۶۱)، لیث بن سعد (م:۱۷۵)، عبد اللہ بن مبارک (م:۱۸۱)، وکیع بن الجراح (م:۱۹۷)، اور سفیان بن عیینہ (م:۱۹۸)، وغیرہ ائمہ سلف کا یہی مذہب نقل کیا ہے۔ (سنن الترمذي، باب ومن سورة المائدة، الشريعة للآجري ۱۱۴۶/۳. الأسماء والصفات للبيهقي ۳۷۷/۲، ط: مكتبة السوادي، جدة)

البتہ بعض تابعین اور متاخرین علمائے کرام[1] نے آخر الذکر تیسری قسم اور افعال کی دوسری قسم پر بھی صفات کا اطلاق کیا ہے، اور ان کے معنی مرادی کے غیر واضح ہونے کی وجہ سے انہیں متشابہات میں شمار کیا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان کو صفات نہ کہیں تو پھر کوئی احمق ان کو اعضاء نہ کہدے، اور اگر کسی

---

(۱) اکثر حضرات تین سو سال تک وفات پانے والے حضرات کو متقدمین اور ان کے بعد والوں کو متاخرین کہتے ہیں۔ اور یہ قول «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» کے ساتھ موافق ہے۔

نے ان کو اعضاء کہا تو مشبہہ اور مجسمہ کی طرح بن جائے گا، یا تاویل کو لازم سمجھ کر اعتزال کے دہانے پر کھڑا ہو جائے گا؛ اس لیے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی ذہانت کی داد دینی چاہئے کہ انھوں نے ان کو صفات یعنی صفاتِ متشابہ فرمایا۔

امام ابو حنیفہ (م:۱۵۰) کی ''الفقہ الأکبر'' میں ان الفاظ پر صفات کا اطلاق کیا گیا ہے؛ «فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف... يده صفته بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفات الله تعالى بلا كيف ».(الفقه الأكبر، ص۲۷)

اور ''الفقہ الابسط'' میں ہے: «قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: لا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف». (الفقه الأبسط، باب في الصفات)

علامہ ذہبی نے امام مالک (م:۱۷۹) سے نقل فرمایا ہے: « عن مالك رواية الوليد بن مسلم، أنه سأله عن أحاديث الصفات، فقال: أمرها كما جاءت، بلا تفسير».(سير أعلام النبلاء ۱۰۵/۸)

ابو القاسم لالکائی (م:۴۱۸) نے امام محمد بن الحسن الشیبانی (م:۱۸۹) سے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے:
«قال محمد بن الحسن: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الرب عز وجل من غير تغيير ولا وصف ولا تشبيه». (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ۴۸۰/۳. فتح الباري ۴۰۷/۱۳)

امام بیہقی نے سفیان بن عیینہ (م:۱۹۸) سے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے: «قال سفيان بن عيينة: ما وصف الله تبارك وتعالى به نفسه في كتابه فقراءته تفسيره».(الأسماء والصفات للبيهقي ۱۱۷/۲)

امام ابو الحسن اشعری فرماتے ہیں: «وقال ابن كلاب (م:۲۴۰) في الوجه والعين واليدين أنها صفات لله».(مقالات الأشعريين ۵۴۸/۱)

امام بخاری (م:۲۵۶) فرماتے ہیں: «معنى الضحك هنا الرحمة».(فتح الباري ۶۳۲/۸) امام بخاری نے ضحک کو صفت بنایا۔

ابو سعید دارمی (م:۲۸۰) فرماتے ہیں: «صفاته: من النفس والوجه والسمع والبصر واليدين والعلم والكلام،...».(نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، لأبي سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني، ۵۵۲/۱)

امام بیہقی (م:۴۵۸) لکھتے ہیں: «فالوجه له صفة وليست بصورة، واليدان له صفتان وليستا الجارحتين، والعين له صفة وليست بحدقة». (الاعتقاد للبيهقي، ص۷۱)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ید، وجہ وغیرہ پر صفات کا اطلاق متاخرین حنابلہ کی ایجاد ہے؛ جبکہ مذکورہ

عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حنبلی مذہب کے وجود میں آنے سے پہلے بھی ان الفاظ پر صفات کا اطلاق کیا گیا ہے۔

صفت باری تعالیٰ کا اشتقاق جائز ہے یا نہیں؟:

علماء نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت مفرد کی شکل میں آئے تو اشتقاق جائز ہے، جیسے غفور سے غفر الله، يغفر الله. اور اگر اللہ تعالیٰ کا اسم یا صفت جملے کی شکل میں یا نسبت کی صورت میں ظاہر ہو، تو اشتقاق جائز نہیں، جیسے ﴿يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾. (النساء:١٤٢)، ﴿وَمَكَرُوْا وَمَكَرَ اللّٰهُ﴾. (آل عمران:٥٤) یعنی اللہ تعالیٰ کو خادع یا ماکر کہنا جائز نہ ہوگا۔

فرقِ باطلہ اور صفاتِ باری تعالیٰ:

(۱) حکماء: حکماء کے نزدیک صفاتِ باری تعالیٰ عینِ ذات ہیں۔

(۲) معتزلہ: معتزلہ کہتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ عین ذات ہیں۔ اور مشہور مذہب تو معتزلہ کا صفات کی بالکلیہ نفی کا ہے، اور عین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معلومات سے تعلق کی بنا پر ذات باری تعالیٰ کو عالم، اور مقدورات سے تعلق کی بنا پر ذات باری تعالیٰ کو قادر کہا جاتا ہے۔ صفات سے انکار کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک صفاتِ کثیرہ کو ازل میں ماننے سے تعددِ قدما لازم آتا ہے، جو باطل اور ناجائز ہے۔ (شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص١٨٢-١٨٤)

علمائے اہل السنۃ والجماعۃ نے اس کا جواب یہ دیا کہ تعددِ قدما اس وقت لازم آتا ہے، جبکہ ذواتِ کثیرہ کو ازل میں قدیم مانا جائے؛ حالانکہ ہم ذاتِ واحدہ کو قدیم مانتے ہیں۔

اسی طرح معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کا عین نہ ہوں؛ بلکہ امر زائد ہوں، تو اللہ تعالیٰ کا فاعل اور قابل دونوں ہونا لازم آئے گا، اور ایک ہی چیز کا فاعل و قابل ہونا ممنوع ہے۔ (ضوء اللآلي، ص٧. إشارات المرام، ص١١٨. وضوء المعالي، ص٦٥)

ہمارا جواب یہ ہے کہ فاعل اور قابل دونوں ہونا ایک ہی جہت سے نہیں ہے؛ بلکہ ایک جہت سے فاعل اور دوسرے اعتبار سے قابل ہے۔ جیسے سورج روشنی کے لیے اس اعتبار سے فاعل ہے کہ روشنی سورج سے نکلتی ہے، اور اُس کے لیے قابل بھی ہے؛ کیونکہ روشنی سورج کے ساتھ ہے۔ شعر:

اٹھائی نظر تو دعا بن گئی ❁ جھکائی نظر تو حیا بن گئی
نظر ترچھی ڈالی ادا بن گئی ❁ نظر پھیر دی تو قضا بن گئی

نظر ایک ہے؛ لیکن مختلف اعتبارات کی وجہ سے متعدد اور مختلف معانی ادا ہوئے۔

(۳) کرامیہ: اس فرقہ کی نسبت محمد بن کرام سجستانی کی طرف کی جاتی ہے، جس کی وفات ۲۵۵ھ میں ہوئی، اور یہ فرقہ مجسمہ کہلاتا ہے۔ ان کے نزدیک عالم ابدی ہے، فنا نہ ہو گا۔ صفات کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ صفات موصوف پر زائد ہیں؛ اس لیے کہ اگر زائد کے بجائے ازلی مان لیں، تو تعددِ قدما لازم آئے گا؛ جبکہ قدیم تو ایک ذات واجب الوجود اللہ تعالیٰ کی ہے۔ نیز وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ہو سکتا ہے۔ (انظر: شرح العقائد مع النبراس، ص۱۲۷. والفرق بين الفرق، ص۱۸۹. والملل والنحل، ص۷۱. وسير أعلام النبلاء ۵۲۳/۱۱)

اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے یا نہیں؟:

ابن تیمیہؒ کہتے ہیں: حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے، اور ہم اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ جو چیز حادث ہے جب وہ ختم ہوتی ہے تو دوسری چیز اس کی جگہ لے لیتی ہے، پھر جب وہ ختم ہوئی تو تیسری چیز اس کی جگہ آجاتی ہے، اس کو حوادث کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فلاں سے راضی ہوا، پھر کسی معصیت کے سبب اس پر ناراض ہوا، تو کبھی رضا اور کبھی غضب پایا گیا۔ نیز جو وصف مسبوق بالعدم ہے وہ حادث ہوتا ہے، نہ کہ قدیم۔[1]

جواب: اللہ تعالیٰ کی صفات جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں وہ سب صفاتِ جمال و کمال اور لازوال ہیں، اور لازوال زوال کو قبول نہیں کرتا۔ نیز حوادث کی ابتداء اور انتہاء ہوتی ہے؛ اس لیے اُس کا ازل میں ہونا حدوث کی تعریف کے خلاف ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ ازل میں حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی شانِ قدم کے خلاف ہے؛ لہٰذا جو صفات اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں اُن میں سے کوئی بھی حادث نہیں، سب قدیم ہیں۔

اس مسئلے کی اشاعرہ کے نزدیک آسان تعبیر یہ ہے کہ حادث اور حدوث تغیر و تبدیلی کو مستلزم ہے، تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حادث کے قیام کا مطلب اس کی ذات میں تغیر کا آنا ہے۔ رضا اور غضب اللہ تعالیٰ

---

(۱) قال ابن تيمية: «فإن قلتم لنا: فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب. قلنا لكم: نعم، وهذا الذي دل عليه الشرع والعقل...». (منهاج السنة ۳۸۰/۲)

وقال في موضع آخر: «فإذا قالوا لنا: فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به؟ قلنا: ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل». (منهاج السنة ۳۸۱/۲. ومثله في شرح حديث النـــزول لابن تيمية، ص۴۳. وتبعه ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية ۱۹۷/۱. وانظر: الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية للشيخ سعيد فوده)

کی طرف منسوب ہیں، اگر اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوں گے تو ذات میں تغیر آجائے گا جو حادث اور مخلوق کی شان ہے۔ مثلاً زید غصہ، خوشی اور خوف وغیرہ کا محل ہے تو غصہ کے وقت اس کی ایک کیفیت ہوتی ہے اور خوشی کے وقت دوسری کیفیت ہوگی۔ یہ اللہ تعالیٰ کی شان کے منافی ہے۔

متکلمین اس مسئلے کے چار دلائل پیش فرماتے ہیں:

(۱) الحدوث عيب، فقيام الحادث بالله قيام العيب.

حدوث عیب ہے اور اللہ تعالیٰ محلِ عیب نہیں۔

(۲) لو قام به الحادث يلزم التغير في ذاته.

اگر حادث کا قیام اللہ کے ساتھ ہو تو اس کی ذات میں تغیر لازم آئے گا۔

(۳) ولأن الحدوث والحادث إن كان عيبًا يجب عنه التنـزيه، وإن كان كمالاً فكيف خلا عنه الله تعالى قبل حدوثه؟

اگر حادث عیب ہو تو اللہ اس سے پاک ہوگا، اور اگر کمال ہو تو حادث کے وجود سے پہلے اللہ تعالیٰ اس سے کس طرح خالی ہوا؟

(۴) وصفاته أزلية كمالية، فلو اتصف بالحادث يلزم وجود الحادث في الأزل، فلم يكن حادثًا. والله أعلم.

اللہ تعالیٰ کی صفات ازلی اور کامل ہیں، اگر اللہ تعالیٰ حادث کے ساتھ متصف ہو تو حادث کا ازل میں ہونا لازم لائے گا، پس حادث حادث نہیں رہا!

علامہ بہاء الدین عبد الوہاب بن عبد الرحمن شافعی کا رسالہ «الرد علی ابن تیمیة في مسألة حوادث لا أوَّل لها» بھی قابل دید ہے، جو شیخ سعید فودہ کی تحقیق کے ساتھ چھپ چکا ہے۔

(۴) مجوس: مجوس نے صفات کی وجہ سے دو خدا تسلیم کیے، ایک کو اِلٰہ الخیر کہا، جسے "یزدان" کا نام دیا، اور دوسرے کو اِلٰہ الشر کہا جسے "اہرمن" کا نام دیا۔

(۵) نصاریٰ: نصاریٰ صفتِ وجود کو خدا کہتے ہیں اور اُسے اقنومِ اول قرار دیتے ہیں۔[1]

عیسائی مذہب میں خدا تین اقانیم (شخصیات) سے مرکب ہے: ۱- باپ، ۲- بیٹا، ۳-روح

---

(۱) قال النسفي: «والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك؛ لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة، هي: الوجود، والعلم، والحياة، وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل عن ذات الله تعالى إلى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذوات مغايرة».(شرح العقائد النسفية، ص۱۰۳. وانظر: النبراس، ص۱۳۰)

القدس۔ اسی عقیدے کو عقیدۂ تثلیث کہا جاتا ہے؛ لیکن اس عقیدے کی تشریح و تعبیر میں عیسائی علماء کے بیانات اس قدر مختلف اور متضاد ہیں کہ یقینی طور پر کوئی ایک بات کہنا بہت مشکل ہے، وہ تین اقانیم کون ہیں، جن کا مجموعہ ان کے نزدیک خدا ہے؟ خود ان کی تعیین میں بھی اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ "خدا" باپ، بیٹے اور روح القدس کے مجموعے کا نام ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ "باپ، بیٹا اور کنواری مریم" وہ تین اقنوم ہیں جن کا مجموعہ خدا ہے۔

عیسائیوں کے یہاں جو تعبیر سب سے زیادہ مقبولِ عام معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے:

باپ سے مراد خدا کی تنہا ذات ہے، جو اس کی صفتِ کلام اور صفتِ حیات سے قطع نظر کر لی گئی ہے، یہ ذات بیٹے کے وجود کے لیے اصل کا درجہ رکھتی ہے۔

بیٹے سے مراد خدا کی صفتِ کلام ہے، یہ صفت باپ کی طرح قدیم اور جاودانی ہے۔ خدا کی یہی صفت "یسوع مسیح بن مریم" کی انسانی شخصیت میں حلول کر گئی تھی، جس کی وجہ سے یسوع مسیح کو خدا کا بیٹا کہا جاتا ہے۔

روح القدس سے مراد باپ اور بیٹے کی صفت حیات اور صفت محبت ہے، یعنی اس صفت کے ذریعہ خدا کی ذات (باپ) اپنی صفت علم (بیٹے) سے محبت کرتی ہے اور بیٹا باپ سے محبت کرتا ہے، یہ صفت بھی صفتِ کلام کی طرح ایک جوہری وجود رکھتی ہے اور باپ بیٹے کی طرح قدیم اور جاودانی ہے، اسی وجہ سے اسے ایک مستقل اقنوم کی حیثیت حاصل ہے۔

اب اس عقیدۂ توحید فی التثلیث کا خلاصہ یہ نکلا کہ خدا اِن تین اقانیم یا شخصیتوں پر مشتمل ہے، خدا کی ذات، جسے باپ کہتے ہیں، خدا کی صفتِ کلام، جسے بیٹا کہتے ہیں، اور خدا کی صفتِ حیات و محبت، جسے روح القدس کہا جاتا ہے، اِن تین میں سے ہر ایک خدا ہے؛ لیکن یہ تینوں مل کر تین خدا نہیں ہیں؛ بلکہ ایک ہی خدا ہیں۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب باپ، بیٹا اور روح القدس میں سے ہر ایک کو خدا مان لیا گیا، تو خدا ایک کہاں رہا؟ وہ تو لازماً تین ہو گئے۔ یہی وہ سوال ہے جو عیسائیت کی ابتداء سے لے کر اب تک ایک چیستاں بنا رہا ہے، عیسائیوں کے بڑے بڑے مفکرین نے نئے نئے انداز سے اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی، اور اسی بنیاد پر بے شمار فرقے نمودار ہوئے، سالہا سال تک بحثیں چلیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ عیسائی اس تین ایک اور ایک تین کے عقیدے کو آج تک حل نہیں کر سکے، اور نہ قیامت تک حل کر سکیں گے۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: عیسائیت کیا ہے؟ از مفتی محمد تقی عثمانی حفظہ اللہ تعالی)

١٤- لَيْسَ مُنْذُ خَلَقَ الْخَلْقَ اسْتَفَادَ اسْمَ «الْخَالِقِ»، وَلَا بِإِحْدَاثِهِ[١] الْبَرِيَّةَ اسْتَفَادَ اسْمَ «الْبَارِي». لَهُ[٢] مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ وَلَا مَرْبُوبَ، وَمَعْنَى الْخَالِقِ وَلَا مَخْلُوقَ. وَكَمَا أَنَّهُ مُحْيِي الْمَوْتَى بَعْدَمَا أَحْيَا[٣] اسْتَحَقَّ هَذَا الِاسْمَ قَبْلَ إِحْيَائِهِمْ، كَذٰلِكَ اسْتَحَقَّ اسْمَ الْخَالِقِ قَبْلَ إِنْشَائِهِمْ[٤].

ترجمہ: ایسا نہیں کہ مخلوق کو پیدا کرنے کے بعد اس کا نام خالق پڑا ہو، اور نہ ہی اس نے مخلوق کو ایجاد کرنے کی وجہ سے اپنا نام باری رکھا (بلکہ وہ پہلے سے ہی خالق و باری تھا)۔ اس کے لیے پالنے کی صفت اس وقت بھی تھی جبکہ کوئی پلنے والا نہیں تھا، اور خالقیت کی صفت اس وقت بھی تھی جبکہ کوئی مخلوق نہیں تھی۔ اور جیسا کہ وہ مردوں کو زندہ کرنے کے بعد مردوں کو زندہ کرنے والا ہے، وہ مردوں کو زندہ کرنے سے پہلے بھی اس نام کا مستحق ہے۔ اسی طرح وہ ان کو پیدا کرنے سے پہلے بھی اسم خالق کا مستحق تھا۔

اللہ تعالی کی تمام صفات ازلی و ابدی ہیں:

اللہ تعالی اپنی تمام صفات کے ساتھ ازل سے ہے، مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے بھی وہ صفت خالقیت و باریئت اور صفت ربوبیت و احیاء کے ساتھ متصف تھا؛ کیونکہ اگر یہ صفات ازلی نہ ہوں تو اللہ تعالی کا ایسی صفات کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئے گا جو پہلے نہ تھیں اور یہ نقص ہے، جبکہ اللہ تعالی ہر نقص سے پاک ہے۔

اس بات کو اس مثال سے سمجھا جاسکتا ہے کہ کاتب اس شخص کو کہا جاتا ہے جس میں کتابت کی صلاحیت واستعداد موجود ہو، اگرچہ وہ اس وقت نہ لکھ رہا ہو۔ اسی طرح قاری اس شخص کو کہتے ہیں جس میں قراءت کی استعداد و صلاحیت موجود ہو، اگرچہ وہ اس وقت قراءت نہ کر رہا ہو۔

خالق اور باری میں فرق:

اشیاء کے موجد کو خالق کہتے ہیں اور چیزوں کو تفاوت کے بغیر بنانے والے کو باریٔ کہتے ہیں۔ یہ دونوں اللہ تعالی کی صفات ہیں۔

---

(١) في ٢، ١٤، ٢٥، ٣٣ «بإحداث البرية». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) في ١ «بل له». ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في ١، ٣، ٢٤، ٢٦، ٣١ «أحياهم». وفي ١٣ «بعد إحيائهم». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٤) سقط من ٢، ٢٥ من قوله «وكما أنه» إلى قوله «قبل إنشائهم». والمثبت من بقية النسخ.

الخالق: الموجد للشيء مِن العدم على تقدير واستواء. والبارئ: الموجد للشيء بريئًا من التفاوت. **یعنی ایسا نہیں کہ ایک ہاتھ چھوٹا بنادیا دوسرا بڑا، یا ایک آنکھ اوپر بنادی دوسری نیچے۔ اور اگر کسی حادثہ یا بیماری کے سبب سے ہو، تو الگ بات ہے۔**[1] **یا خالق اجسام اور باریٔ ارواح کی پیدائش کے لیے آتا ہے۔**

---

(١) الخَلْق: أصله: التقدير المستقيم، ويستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء. قال الله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ﴾.(الأنعام:١) أي: أبدعهما، بدلالة قوله تعالى: ﴿بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾. (البقرة:١١٧) (المفردات في غريب القرآن، ١٥٧). وقال الجوهري: «الخلق» التقدير. (الصحاح ١٤٧٠/٤). والبارئ في صفات الله تعالى: الذي خلق الخلق بريئًا من التفاوت. (المغرب، ص٦٥)

١٥- ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ وَكُلُّ شَيْءٍ إِلَيْهِ فَقِيْرٌ[1]، وَكُلُّ أَمْرٍ عَلَيْهِ يَسِيْرٌ، لَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۝﴾. [الشورى:١١]

ترجمہ: یہ اس لیے کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے، اور ہر چیز اس کی محتاج ہے، اور ہر کام اس کے لیے آسان ہے، وہ کسی کا محتاج نہیں، کوئی چیز اس کے جیسی نہیں، وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔

اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، ہر چیر اس کی محتاج ہے، وہ کسی کا محتاج نہیں:

اللہ تعالیٰ کی صفت خالقیت وباریت، اِحیاء واماتت کے ازلی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے ہی ہر چیز پر قادر ہے؛ اس لیے اللہ تعالیٰ ان صفات کے ساتھ ازل سے ہی متصف ہے، اگرچہ ازل میں مخلوق نہیں تھی۔ ہر چیز اپنے وجود میں اللہ کی محتاج ہے، کوئی بھی چیز اللہ کے حکم کے بغیر وجود میں نہیں آسکتی۔ اور اللہ تعالیٰ کسی کا محتاج نہیں، ہر چیز اس کے لیے آسان ہے، وہ جس چیز کا بھی ارادہ فرماتا ہے کہ وہ ہو جائے تو وہ ہو جاتی ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝﴾. (الأحقاف)

وقال تعالیٰ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ۝﴾. (فاطر) اے لوگو! تم سب اللہ کے محتاج ہو، اور اللہ بے نیاز و قابل تعریف ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ۝﴾. (يس) اس کا معاملہ تو یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرلے تو صرف اتنا کہتا ہے کہ "ہوجا" بس وہ ہو جاتی ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۝﴾. (الشوری) کوئی چیز اس کا مثل نہیں ہے، اور وہی ہے جو ہر بات سنتا، سب کچھ دیکھتا ہے۔

کل کی اقسام ثلاثہ:

(۱) کل کلی: وہ کل جو کلی پر دلالت کرے اور حقیقتِ شے کو بیان کرے، جیسے: «كل إنسان نوع» أي: الإنسان الكلي نوع. کل نوع حقیقتِ انسانیہ کا بیان ہے۔

(۲) کل مجموعی: ما يكون بمعنى جميع الأفراد، جیسے: «كل إنسان لا يشبعه هذا الرغيف» یعنی انسانوں کے مجموعے کو یہ روٹی سیر نہیں کرسکتی۔

---

(١) في ٣ «يصير». والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

(۳) کل افرادی: ایسا کل، جو افراد پر دلالت کرتا ہو، جیسے: «كل إنسان ناطق» انسان کا ہر ہر فرد بولنے والا ہے، یعنی ہر فرد میں نطق کی صلاحیت ہے۔[1]

یہاں "کل" کا تیسرا معنی مراد ہے جس میں ہر ہر فرد کو حکم شامل ہوتا ہے۔

بریلوی حضرات کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم غیب کلی ہونے پر استدلال اور اس کا جواب:

بریلوی حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم غیب کلی فی الدنیا إلی قیام الساعۃ ہونے پر ان آیات واحادیث سے استدلال کرتے ہیں، جن میں لفظ کل وارد ہوا ہے، مثلاً: قال اللہ تعالی: ﴿وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّ هُدًى وَّ رَحْمَةً وَّ بُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ ۝﴾. (النحل) اور ہم نے آپ کے اوپر کتاب نازل کی جس میں ہر چیز کا بیان ہے اور ہدایت اور رحمت اور مسلمانوں کے لیے خوشخبری ہے۔

وقال تعالی: ﴿مَا كَانَ حَدِيْثًا يُّفْتَرٰى وَ لٰكِنْ تَصْدِيْقَ الَّذِيْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيْلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (يوسف:١١١) یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جو جھوٹ موٹ گھڑلی گئی ہو، بلکہ اس سے پہلے جو کتابیں آچکی ہیں، ان کی تصدیق ہے، اور ہر بات کی وضاحت۔

وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «فرأيتُه وضَع كفَّه بين كتِفَيَّ حتَّى وجدتُ بَرْدَ أناملِه بين ثدْيَيَّ، فتجلَّى لي كلُّ شيءٍ وعرفتُ». (سنن الترمذي، رقم:٣٢٢٥. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال: هذا حديث حسن صحيح)

پس میں نے دیکھا کہ اس نے اپنا کف میرے دونوں شانوں کے درمیان رکھا، یہاں تک کہ میں نے اس کے پوروں کی ٹھنڈک اپنے سینے پر محسوس کی اور ہر چیز میں نے پہچانی اور میرے سامنے واضح ہوئی۔

جواب: کل اگرچہ اپنے لغوی مفہوم کے لحاظ سے عام ہے؛ لیکن استعمال کے لحاظ سے کل بعض اور عموم وخصوص دونوں کے لیے برابر آتا ہے، اور اگر وہ عموم اور استغراق حقیقی کے لیے آئے، تب بھی موقع

---

(١) وهذا التقسيم (أي: تقسيم الكل) عند المنطقيين وغيرهم. راجع: سلم العلوم في المنطق، ص٨٥. وشروح سلم العلوم، تحت قول المصنف: «الكل بمعنى الكلي...». وفي دستور العلماء قسمه (أي: الكل) إلى قسمين فقط: مجموعي، وإفرادي.

وفي المصباح المنير: «كلّ» كلمة تستعمل بمعنى الاستغراق بحسب المقام كقوله تعالى: ﴿وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ۝﴾. (البقرة) وقد يستعمل بمعنى الكثير كقوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍۭ بِاَمْرِ رَبِّهَا﴾. (الأحقاف:٢٥) أي: كثيرًا؛ لأنها دمّرتهم ودمّرت مساكنهم... (المصباح المنير، ص٣٣٥)

ومحل اور داخلی وخارجی قرائن کا محتاج ہوتا ہے،اور اگر کہیں استغراق عرفی واضافی اور بعضیت کے لیے مستعمل ہو، تب بھی قرینہ سے مستغنی نہیں ہو سکتا۔ قال اللہ تعالی: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰی كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا﴾. (البقرۃ: ٢٦٠) پھر ہر ایک پہاڑ پر پرندوں کا ایک حصہ رکھو۔

ظاہر بات ہے کہ ﴿كُلِّ جَبَلٍ﴾ سے روئے زمین کا ہر پہاڑ مراد نہیں ہے۔

اسی طرح جب کفار و مشرکین اور نافرمان لوگ تکالیف کو دیکھ کر باز نہ آئے اور متنبہ نہ ہوئے، تو اللہ تعالی نے ان پر ہر چیز (نعمت) کے دروازے کھول دیے۔ قال اللہ تعالی: ﴿فَلَمَّا نَسُوْا مَا ذُكِّرُوْا بِهٖ فَتَحْنَا عَلَیْهِمْ اَبْوَابَ كُلِّ شَیْءٍ حَتّٰۤی اِذَا فَرِحُوْا بِمَاۤ اُوْتُوْۤا اَخَذْنٰهُمْ بَغْتَةً﴾. (الأنعام: ٤٤) پس جب انھوں نے وہ نصیحتیں بھلادیں جو ان کو کی گئی تھیں تو ہم نے ان پر ہر نعمت کے دروازے کھول دیئے یہاں تک کہ جب وہ ہماری دی ہوئی نعمتوں میں مست ہوگئی تو ہم نے ان کو اچانک پکڑ لیا۔

آیت کریمہ میں ﴿كُلِّ شَیْءٍ﴾ سے مراد ظاہری نعمتوں کے دروازے ہیں، نہ کہ نبوت ورسالت اور مقبولیت کے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالی "تفہیماتِ الٰہیہ" میں فرماتے ہیں: «فتجلّى لي كل شيء». قلنا: هو بمنـــزلة قوله تعالى في التوراة: ﴿تَفْصِیْلًا لِّكُلِّ شَیْءٍ﴾. والأصل في العمومات التخصيص بما يناسب». (التفهيمات الإلهية ١/٢٥)

یعنی «فتجلّى لي كل شيء» ایسا ہے جیسے تورات کے بارے میں ﴿تَفْصِیْلًا لِّكُلِّ شَیْءٍ﴾ آیا ہے۔

اسی طرح بلقیس کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿وَاُوْتِیَتْ مِنْ كُلِّ شَیْءٍ﴾. (النمل: ٢٣)

یعنی حکومت کے لیے جن چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے وہ تمام چیزیں اس کے پاس موجود تھیں۔ آیت کریمہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بلقیس کو مردوں کی خصوصیات بھی حاصل تھیں؛ چنانچہ علامہ زبیدی فرماتے ہیں: «وقد جاء استعماله بمعنى بعض... قال شيخنا: وجعلوا منه أيضًا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِیْ مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ﴾، ﴿وَاُوْتِیَتْ مِنْ كُلِّ شَیْءٍ﴾. (التاج العروس ٩/١٠٠) (ملخّصًا من إزالة الريب، ص٤٦٧)

یعنی کل، بعض کے معنی میں آتا ہے؛ ﴿ثُمَّ كُلِیْ مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ﴾ اسی قبیل سے ہے۔

بندہ عاجز کے خیال میں کل کے مضاف الیہ کے ساتھ اکثر صفت مقدر ہوتی ہے، جیسا کہ مندرجہ ذیل آیات میں یہ صفات مقدر ہیں: ﴿وَاُوْتِیَتْ مِنْ كُلِّ شَیْءٍ﴾ نافعٍ لحكومتها. ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰی كُلِّ جَبَلٍ﴾ قريب. ﴿فَتَحْنَا عَلَیْهِمْ اَبْوَابَ كُلِّ شَیْءٍ﴾ نافعٍ لهم. ﴿تَفْصِیْلًا لِّكُلِّ شَیْءٍ﴾ دينيٌّ ضروري لهم. یا کل مبالغہ اور کثرت کے لیے ہے۔ واللہ تعالی أعلم.

مجھے ایک دوست نے بتایا کہ ایک صاحب نے اعتراض کیا کہ بقول آپ کے جب کل کے مضاف الیہ کے ساتھ صفت مقدر ہوتی ہے تو﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة:٢٩) میں کیا کہیں گے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ قوانین اکثری ہوتے ہیں کلی نہیں۔ اور اگر بالفرض یہ کلی قانون ہو تو﴿ بِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ کے ساتھ ممکن مقدر ہو گا، جو چیز ناممکن ہو جیسے شریک الباری تو اللہ تعالی کو وہ بحیثیت شریک الباری معلوم نہیں اس لیے کہ وہ بے حقیقت شے ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں:﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴾. (الرعد) ان مشرکین نے اللہ تعالی کے لیے شریک ٹھہرائے ہیں۔ آپ ان سے کہہ دیں کہ ان کے نام لو، تم اللہ تعالی کو ایسی چیز سے باخبر کرتے ہو جس کو وہ زمین میں نہیں جانتے، یا اوپری باتیں بناتے ہیں؛ بلکہ کافروں کی نظر میں ان کا مکر و فریب مزین اور خوشنما بنایا گیا ہے، اور ان کافروں کو راہِ راست سے محروم کیا گیا ہے اور جس کو اللہ تعالی گمراہ کر دے تو اس کو کوئی راستہ نہیں دِکھا سکتا۔

دوسری جگہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ﴾. (النجم:٢٣) ان نام نہاد معبودوں کے اندر کوئی چھپی ہوئی حقیقت ہی نہیں تو اس کا علم کسی کو کیسے ہو گا۔﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾(النجم:٢٣) یہ اپنے توہّمات کی تابعداری کرتے ہیں۔ وہمی اشیاء کو بطور حقیقی اشیاء کوئی نہیں جانتا۔

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ میں مشبہہ پر رد ہے جو اللہ تعالی کے لیے تشبیہ کے قائل ہیں۔

اور﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ میں معطلہ پر رد ہے جو صفات باری تعالی کے منکر ہیں۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ سمع وبصر کے متعلق لکھتے ہیں: «إنهما من الصفات الذاتية، فإنه تعالى سميع بالأصوات والحروف والكلمات بسمعه القديم الذي هو نعت له في الأزل، وبصير بالأشكال والألوان بإبصاره القديم الذي هو له صفة في الأزل، فلا يحدث له سمع بحدوث مسموع ولا بصر بحدوث مبصر؛ فهو السميع البصير يسمع ويرى، لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفي غاية السر، ولا يغيب عن رؤيته مرئي وإن دقّ في النظر، بل يرى دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء؛ فالسمع صفة تتعلق بالمسموعات، والبصر صفة تتعلق بالمبصرات، فيدرك إدراكًا تامًا لا على سبيل التخيل والتوهم، ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء، ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات، كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات، لأنها صفات قديمة يحدث لها تعلقًا بالحوادث عند وجودها تعلقا ظاهريًّا، كما كان لها تعلق بها في عالم شهودها تعلقا غيبيًّا». (منح الروض الأزهر، ص٧٦)

١٦- خَلَقَ الْخَلْقَ بِعِلْمِهِ[١].

ترجمہ: اس نے مخلوق کو اپنے علم کے ساتھ پیدا کیا۔

خلَق: خلَق اللهُ الشيئَ: پیدا کرنا، ایجاد کرنا، عدم سے وجود میں لانا۔

بعلمه: یہ خلق کی ضمیر سے حال ہے۔ اور بعلمه میں باالصاق اور معیت کے لیے ہے۔ یعني خلقهم وهو عالم بهم بعلمه الأزلي.

أي خلقهم على حسب علمه الأزلي وتقديره الأزلي. یعنی اللہ تعالی نے جب مخلوق کی تخلیق کا ارادہ فرمایا تو اسے اپنی قدرت سے پیدا فرمایا؛ لیکن وہ اُن کی تخلیق سے پہلے ازل سے ہی اُن کے افعال واعمال وآجال سے واقف تھا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «وكان الله تعالى عالِمًا في الأزل بالأشياء قبل كونها، وهو الذي قدَّر الأشياء وقضاها». (الفقه الأكبر مع شرحه منح الروض الأزهر، ص١٣٠)

اللہ تعالی کائنات کی ہر ظاہر وپوشیدہ چیز سے واقف ہے:

اللہ تعالی کا علم ازلی ہے، ہر چیز کو محیط ہے، وہ تمام مخلوقات کی پوری خبر رکھتا ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾. (الملك: ١٤) بھلا جس نے پیدا کیا ہے وہی نہ جانے؟ جبکہ وہ بہت باریک بین، مکمل طور پر باخبر ہے۔

اللہ تعالی بندوں کے اعمال، اقوال واحوال، دل کے خفیہ رازوں، حتی کہ دل پر گزرنے والے خیالات؛ بلکہ کائنات کی ہر ظاہر وپوشیدہ چیز سے واقف ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ ﴾. (غافر) اللہ تعالی آنکھوں کی چوری کو بھی جانتا ہے، اور اُن باتوں کو بھی جن کو سینوں نے چھپا رکھا ہے۔

وقال تعالی: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾. (البقرة: ٢٣٥) اور یاد رکھو کہ جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے اللہ اُسے خوب جانتا ہے۔

وقال تعالی: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾. (آل عمران) اللہ تعالی سینوں میں چھپی ہوئی باتیں خوب جانتا ہے۔

اللہ تعالی کو ان باتوں کا بھی علم ہے کہ اگر بالفرض ایسا ہوتا تو کیا ہوتا؟ اللہ تعالی مشرکین کے بارے میں فرماتے ہیں: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾. (الأنعام: ٢٨)

---

(١) في ١٢، ٢٨ بعده زيادة «وقدرته». وهي زيادة حسنة من حيث المعنى.

اور اگر یہ واپس بھیج دیے جائیں تب بھی وہی کام کریں گے جن سے انہیں منع کیا گیا تھا۔

وقال تعالی: ﴿ وَ لَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيْهِمْ خَيْرًا لَّاَسْمَعَهُمْ ؕ وَ لَوْ اَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَّ هُمْ مُّعْرِضُوْنَ ﴾. (الأنعام) اور اگر اللہ تعالیٰ ان میں کوئی خوبی دیکھتے تو ان کو سننے کی توفیق دیتے، اور اگر ان کو سنادیں تو ضرور بے رُخی کرتے ہوئے رو گردانی کریں گے۔

وقال تعالی: ﴿ وَ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾. (الطلاق) اور بے شک اللہ کے علم نے ہر چیز کا احاطہ کیا ہوا ہے۔

وقال تعالی: ﴿ وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَاۤ اِلَّا هُوَ ؕ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ ؕ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٍ فِيْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَّ لَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ۝ وَ هُوَ الَّذِيْ يَتَوَفّٰىكُمْ بِالَّيْلِ وَ يَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ﴾. (الأنعام: ٥٩ ـ ٦٠) اور اللہ تعالیٰ کے پاس غیب کی چابیاں ہیں جنہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور خشکی اور سمندر میں جو کچھ ہے وہ اس سے واقف ہے۔ کسی درخت کا کوئی پتہ نہیں گرتا جس کا اسے علم نہ ہو، اور زمین کی اندھیریوں میں کوئی دانہ یا کوئی خشک یا تر چیز ایسی نہیں ہے جو ایک کھلی کتاب میں درج نہ ہو۔ اور وہی ہے جو رات کے وقت (نیند میں) تمہاری رُوح (ایک حد تک) قبض کر لیتا ہے، اور دن بھر میں تم نے جو کچھ کیا ہوتا ہے اسے خوب جانتا ہے۔

وقال تعالی: ﴿ عٰلِمِ الْغَيْبِ ۚ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَ لَا فِي الْاَرْضِ وَ لَاۤ اَصْغَرُ مِنْ ذٰلِكَ وَ لَاۤ اَكْبَرُ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ﴾. (سبأ) اللہ تعالیٰ غیب کا جاننے والا ہے۔ کوئی ذرہ برابر چیز اُس کی نظر سے دُور نہیں ہوتی، نہ آسمانوں میں، نہ زمین میں، اور نہ اُس سے چھوٹی کوئی چیز ایسی ہے نہ بڑی جو ایک کھلی کتاب (یعنی لوح محفوظ) میں درج نہ ہو۔

اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کو علم غیب نہیں اور نہ کسی اور کا علم دنیا و مافیہا پر محیط ہے۔

مسئلہ علم غیب پر مختصر کلام:

اس مسئلہ پر علمائے کرام نے بہت کچھ تحریر فرمایا ہے۔ خاص طور پر پچھلی صدی میں ہمارے علمائے دیوبند رفع اللہ درجاتہم نے اس سلسلہ میں مستقل کتابیں تالیف فرمائی ہیں، تفصیل کا یہاں موقع نہیں، موقع کی مناسبت سے اس کا خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے:

الغیب: ما غاب عن الحواس وبداهة العقل. یعنی وہ امور جو انسانی حواس کی دسترس سے بالاتر ہوں اور عقل کی گرفت سے خارج ہوں۔ یہ بات واضح رہے کہ علم غیب اور اِخبار بالغیب میں فرق ہے، اِخبار بالغیب نبی کی صفات میں سے ہے؛ قال تعالی: ﴿ تِلْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهَاۤ اِلَيْكَ ﴾. (هود: ٤٩) اور

نبی کا معنی: من ينبئ عن الغيب يامن يخبر مِن الله تعالى بالغيب ہے، جبکہ علم غیب اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے۔

علم الغیب کی دو قسمیں ہیں:

۱- شرعی: شریعت کے احکام۔ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلائے گئے۔

۲- تکوینی (کسی چیز یا کام کا ہونا یا نہ ہونا): یہ اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے، ہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض مغیبات کی خبر دی گئی۔

پھر علم غیب کی چار قسمیں ہیں:

۱- ذاتی: جو کسی دوسرے سے نہ ملا ہو؛ بلکہ خود اپنا ہو۔ یہ اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے۔

۲- عطائی مستقل:

عطائی: کسی اور سے ملا ہو، خود اپنا نہ ہو۔

مستقل: کوئی چیز مل جائے اور پھر وہ خود کام کرتی رہے دوسرے کی محتاج نہ ہو، جیسے: اللہ تعالی نے انسان کو مستقلاً سمع وبصر عطا فرمایا، پھر وہ کام کرتا رہتا ہے، ایسا نہیں کہ اسے ہر وقت چارج کرنا پڑتا ہے۔

۳- عطائی غیر مستقل لاإلی نہایۃ: الإطلاع بجميع الغيوب في الدنيا والآخرة من جانب الله تعالى لا إلى نهاية.

عطائی: اللہ تعالی کی طرف سے دیا ہوا۔ غیر مستقل: اللہ تعالی کے حکم کے تابع۔ لا إلی نہایۃ: دنیا اور آخرت کے تمام امور کا علم۔

مذکورہ بالا تینوں اقسام اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہیں۔ اس پر دیوبندی اور بریلوی حضرات کا اتفاق ہے۔

فقیہ الامت حضرت مفتی محمود صاحب رحمہ اللہ تعالی کی ایک عبارت ملاحظہ فرمائیں:

"حق تعالی کا علم غیر متناہی ہے، اور سب کے علوم کثرت کے باوجود متناہی ہیں، حضرات اکابر دیوبند کا یہی مسلک ہے، اور بریلی کے اعلی حضرت مولانا احمد رضا خان صاحب نے بھی ایسا ہی لکھا ہے"۔ (فتاوی محمودیہ ۱/۴۷۲)

۴- علم غیب کی چوتھی قسم: عطائی غیر مستقل إلی نہایۃ الدنیا. عطائی: اللہ تعالی کا عطا کردہ۔ غیر مستقل: اللہ تعالی کے امر کے تابع۔

دیوبندی حضرات کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ علم نہیں دیا گیا۔

بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ دنیا کے ابتداء سے اختتام تک تمام چیزوں کا علم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو

عطا کیا گیا۔ اس عقیدے کا ذکر متعدد کتابوں میں ہے، جیسے: الدولۃ المکیۃ بالمادۃ الغیبیۃ، ص ۵۸۔ خالص الاعتقاد، ص ۳۸۔ مواعظ نعیمیہ، ص ۱۹۲۔ أنباء المصطفی، وغیرہ۔

حاصل یہ ہے کہ دیوبندی اور بریلوی حضرات کا اختلاف فقط قسم رابع میں ہے۔

بعض علمائے کرام نے اس بات کو دوسرے انداز میں تحریر فرمایا ہے:

علم غیب کی اولاً دو قسمیں ہیں: ۱-ذاتی۔ ۲- عطائی۔

پھر ہر دونوں کی دو قسمیں ہیں: ۱-کلی۔ ۲-جزوی۔

صرف اللہ تعالیٰ کے عالم الغیب ہونے کے دلائل:

قرآن وحدیث اس بات سے پُر ہیں کہ عالم الغیب صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ نمونہ کے طور پر کچھ دلائل ملاحظہ فرمائیں:

قال اللہ تعالیٰ:

- ﴿قُلْ لَّآ اَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِيْ خَزَآىِٕنُ اللّٰهِ وَ لَآ اَعْلَمُ الْغَيْبَ﴾. (الأنعام: ٥٠) اے پیغمبر! ان سے کہو: میں تم سے یہ نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ کے خزانے ہیں اور نہ میں غیب کا علم رکھتا ہوں۔

- ﴿قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ﴾. (النمل: ٦٥) اے پیغمبر! کہہ دیجئے کہ آسمانوں اور زمین میں اللہ کے سوا کسی کو بھی غیب کا علم نہیں ہے۔

- ﴿وَ عِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَاۤ اِلَّا هُوَ﴾. (الأنعام: ٥٩) اور اسی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں جنہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

- ﴿عٰلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖۤ اَحَدًا﴾. (الجن: ٢٦) وہی غیب کا جاننے والا ہے، چنانچہ وہ اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا۔

- ﴿وَعِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾. (الزخرف: ٨٥) اور اسی کے پاس قیامت کا علم ہے۔

- ﴿قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّيْ ۚ لَا يُجَلِّيْهَا لِوَقْتِهَاۤ اِلَّا هُوَ﴾. (الأعراف: ١٨٧) آپ کہہ دیجئے کہ قیامت کا علم تو صرف میرے رب کے پاس ہے، وہی اُسے اپنے وقت پر کھول کر دکھائے گا، کوئی اور نہیں۔

- ﴿وَ لَوْ كُنْتُ اَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ ۛۚ وَ مَا مَسَّنِيَ السُّوْٓءُ﴾. (الأعراف: ١٨٨) اور اگر مجھے غیب کا علم ہوتا تو میں اچھی اچھی چیزیں خوب جمع کرتا، اور مجھے کبھی کوئی تکلیف ہی نہ پہنچتی۔

- ﴿وَ لِلّٰهِ غَيْبُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ﴾. (هود: ١٢٣) آسمانوں اور زمین میں جتنی بھی غیب کی باتیں ہیں وہ سب اللہ کے علم میں ہے۔

- ﴿وَ مِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ مُنٰفِقُوْنَ ۛؕ وَ مِنْ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ ؔۛ مَرَدُوْا عَلَى النِّفَاقِ ۫ لَا تَعْلَمُهُمْ ؕ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾. (التوبة:١٠١) اور آپ کے اِرد گرد جو دیہاتی ہیں، ان میں بھی منافق لوگ موجود ہیں، اور مدینہ کے باشندوں میں بھی۔ یہ لوگ منافقت میں اتنے ماہر ہوگئے ہیں کہ آپ انھیں نہیں جانتے، اُنہیں ہم جانتے ہیں۔

احادیث وسیرت:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت سے ادنی واقفیت رکھنے والا طالب علم بھی بآسانی یہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ آپ کو علم غیب کلی حاصل نہ تھا۔ بطور نمونہ چند مثالیں یہ ہیں:

۱- حدیث جبریل: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے آخری دور کا قصہ ہے، مگر آپ نہ پہچان سکے کہ یہ جبریل ہیں، بعد میں آپ کو بتلایا گیا۔ (صحيح البخاري، رقم:٥٠، باب سؤال جبريل النبيَّ صلى الله عليه وسلم. صحيح مسلم، رقم:٨، باب معرفة الإيمان...)

۲- غزوہ بنی المصطلق میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا کا ہار گم ہوگیا، پورا قافلہ اس کی وجہ سے پریشان تھا، اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم غیب حاصل تھا تو شروع میں ہی فرما دیتے کہ: ہار اونٹ کے نیچے ہے۔ (صحيح البخاري، رقم:٤١٤١، باب حديث الإفك)

۳- حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالی عنہا پر خبیث الباطن منافقین نے تہمت لگائی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بہت اذیت ہوئی، ایک مہینے تک پریشان رہے، اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم عالم الغیب ہوتے تو شروع میں بتلا دیتے کہ یہ سب غلط ہے۔ (صحيح البخاري، رقم :٤١٤١، باب حديث الإفك)

۴- بیر معونہ کے قصے میں ایک آدمی کی درخواست پر ۷۰ صحابہ کرام کو تبلیغ دین کے لیے روانہ فرمایا، کفار نے سب کو شہید کر دیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا سخت صدمہ ہوا، اگر آپ عالم الغیب تھے، تو ان کو بھیجا ہی کیوں؟ اور پہلے بتایا بھی نہیں کہ وہ شہید ہوں گے! (صحيح البخاري، رقم:٤٠٨٨، باب غزوة الرجيع)

۵- حوض کوثر کی مشہور حدیث میں آیا ہے کہ بعض کو دیکھ کر آپ ارشاد فرمائیں گے کہ یہ میرے لوگ ہیں، جواب دیا جائے گا کہ آپ کو معلوم نہیں انھوں نے آپ کے بعد کیا کیا بدعات ایجاد کی تھیں۔ (صحيح البخاري، رقم:٦٥٧٦، باب في الحوض).

۶- ایک بچی نے نظم میں «وفينا نبي يعلم ما في غد» پڑھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فوراً منع فرما دیا۔ ایسا نہیں کہ یہ ابھی کم سن بچی ہے اسے ابھی چھوڑ دو پھر سمجھ جائے گی، معلوم ہوا کہ یہ بہت اہم عقیدہ تھا؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر فوری تنبیہ ضروری سمجھی۔ (صحيح البخاري، رقم:٥١٤٧، باب ضرب الدف في النكاح والوليمة)

۷- مسجد نبوی میں ایک خادمہ جھاڑو دیا کرتی تھی، اس کا انتقال ہو گیا تھا، مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم نہ ہوا، دریافت کرنے پر معلوم ہوا، اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے اس کی قبر معلوم کی۔ (صحيح البخاري، رقم:٤٥٨، باب كنس المسجد...)

۸- قبیلہ ہوازن کے قیدیوں کو لوٹانے کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عام مجمع میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم سے فرمائش کی کہ ان کے قیدیوں کو بلا معاوضہ خوشی سے واپس کر دیا جائے۔ اس مجمع سے آواز آئی کہ ہم خوشی سے قیدیوں کو آزاد کرتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہاں پتا نہیں چلتا کہ کس کی مرضی ہے اور کس کی نہیں، اس لیے ابھی چلے جاؤ اور خاندان کے لیڈر و ممبر اس معاملے کی رپورٹ ہمارے سامنے پیش کر دیں، چنانچہ اس کے بعد رپورٹ پیش کی گئی اور سب کو رہا کر دیا گیا، معلوم ہوا کہ عام مجمع میں لوگوں کے سامنے ہونے کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہ ہو سکا کہ یہ تجویز کس کو منظور ہے اور کس کو نہیں؟ (صحيح البخاري، رقم:٢٦٠٧، باب إذا وهب جماعة لقوم)

۹- آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دستر خوان پر ایک گوہ پیش کی گئی آپ کو معلوم نہ تھا، ازواج مطہرات نے بتلایا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کھینچ لیا۔ (صحيح البخاري، رقم:٥٣٩١، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يأكل حتى يُسمَّى له، فيعلم ما هو)

۱۰- آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: کبھی میں گھر میں ایک پڑی ہوئی کھجور پاتا ہوں، کھانے کے ارادے سے اسے لیتا ہوں، مگر اس خوف سے کہ کہیں یہ صدقہ کی نہ ہو واپس رکھ دیتا ہو۔ (صحيح البخاري، رقم:٢٤٣٢، باب إذا وجد تمرة في الطريق)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض سوالات کے جوابات میں «لا أدري» بھی فرمایا ہے۔ (صحيح البخاري، رقم:٢٤١١، باب ما يذكر في الإشخاص والخصومة بين المسلم واليهود)

یہ دس مثالیں بطور نمونہ پیش کی گئی، ورنہ اس مضمون کی روایات اتنی زیادہ ہیں کہ ان کا شمار ممکن نہیں۔

علم غیب پر مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: اردو فتاوی۔ ازالۃ الریب عن عقیدۃ علم الغیب-مولانا سرفراز خان صاحب رحمہ اللہ تعالی۔ اس کتاب میں قرآن کریم، صحیح احادیث، صحابہ، تابعین، فقہائے کرام، محدثین، متکلمین اور بزرگانِ دین وغیرہ کی واضح ترین عبارات مستحکم اور مضبوط دلائل کے ساتھ یہ مسئلہ ثابت کیا گیا ہے کہ علم غیب صرف اور صرف اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے، نیز فریق مخالف کے عقلی و نقلی شبہات کے مسکت جوابات دئے گئے ہیں، کتاب ۵۳۶ صفحات پر مشتمل ہے اور غالباً اس موضوع پر سب سے ضخیم محقق مطبوع کتاب یہی ہے۔ حضرت مولانا کی اس موضوع پر اور بھی کئی تالیفات ہیں۔ نیز مولانا منظور نعمانی رحمہ اللہ تعالی نے بھی اس موضوع پر بہترین کتاب لکھی ہے۔

١٧- وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا .

ترجمہ: اور ان کی تقدیریں مقرر کیں۔

أقدار: جمع قدر: وہ خیر و شر جو اللہ تعالیٰ ازل میں لکھ چکا ہے۔

مخلوق کی اچھی بُری تقدیر ازل میں ہی لکھی جاچکی ہے:

اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہی ان کی حیات و بقا، عزت و ذلت، فنا و زوال اور رزق کی مقدار متعین کر دی ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾. (القمر: ٤٩)

بے شک ہم نے ہر چیز کو تقدیر اور اندازے کے ساتھ پیدا کیا۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾. (الفرقان)

اور ہر چیز کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا، پھر سب کا الگ الگ انداز رکھا۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾. (الأحزاب)

اللہ تعالیٰ کے کام اندازے پر مقرر کیے ہوئے ہیں۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾. (الحجر)

اور ہم نہیں اتارتے ہیں خزانوں کو مگر خاص متعین مقدار میں۔

و قال تعالیٰ: ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴾. (الطلاق: ٣)

اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کے لیے ایک اندازہ مقرر کیا۔

و قال تعالیٰ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾. (الأعلى)

وہ اللہ جس نے پیدا کیا اور صحیح سالم بنایا، اور جس نے مخلوق کا نظام مقرر کیا اور اس کی طرف رہنمائی کی۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كتَبَ اللهُ مقاديرَ الخلائقِ قبلَ أن يخلُق السَّماوات والأرض بخمسين ألف سنة». (صحيح مسلم، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم:٢٦٥٣) اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی تقدیریں آسمان و زمین کے پیدا کرنے سے پچاس ہزار برس پہلے لکھ دی تھی۔

تقدیر اور مقدِّر کے متعدد معانی:

المقدِّر: موجِد الأشياء على قدر مخصوص. یعنی خاص مقدار میں اشیاء کا پیدا کرنے والا۔

التقدير: ١-جعل الحوادث على وفق الإرادة. اپنے ارادے کے مطابق واقعات وحوادث کو بنانا۔

٢- جعل الشيء على قدر معين. ہر چیز کو خاص اندازے سے بنانا۔ انجینئر مکان بنانے سے پہلے اس کا نقشہ بناتا ہے۔ اللہ تعالی کو اس کی ضرورت نہیں؛ لیکن کائنات سے پہلے اس کا نقشہ تیار فرمایا ہے؛ تاکہ ہم بھی ہر کام کرنے سے پہلے اس کی تدبیر کر لیا کریں۔

قدر اور قضا میں فرق:

١- تنفيذ القضاء يسمّى بالقدر. اللہ تعالی کے فیصلوں کی تنفیذ کو قدر کہتے ہیں۔

«القضاء: عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابتداع. والقدر: عبارة عن وجودها منـــزلة في الأعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدًا بعد واحد على سنن القضاء. وإلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾﴾.(الحجر:٢١. شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص٩١)

یعنی قضا لوحِ محفوظ میں سب چیزوں کے وجود کو کہتے ہیں اور قدر اس کے وجود تفصیلی کو کہتے ہیں۔

٢- القدر: وجود جميع الموجودات مجملة. والقضاء عبارة عن وجودها الخارجي مفصلة واحدًا بعد واحد. قدر مقدرات کے وجود اجمالی کو کہتے ہیں اور قضا اس کے وجود خارجی کو کہتے ہیں۔(١)

---

(١) قال في نظم الفرائد: «ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن القدر هو تحديده تعالى أزلاً كل شيء بحده الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرّ وما يحيط به من زمان ومكان، كما هو المصرح به في شرح الفقه الأكبر للشيخ علي القاري، وشرح الجوهرة للإمام اللقاني وغيرهما. والقضاء: الفعل مع زيادة أحكام، كما هو المصرح به في شرح الجوهرة للإمام اللقاني، وشرح العقائد لسعد الدين التفتازاني والمستفاد من إشارات المرام نقلاً عن الإرشاد والتبصرة النسفية والاعتماد، وعبّر عنه بتوجه الأسباب بحركاتها المقدرة إلى مسبباتها المحدودة، كما في شرح المصابيح لبعض أفاضل المتأخرين، وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن القضاء إرادة الله تعالى الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص. والقدر: تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة، كما في إشارات المرام نقلاً عن شرح المصابيح للقاضي البيضاوي، والمستفاد بعضه من شرح المواقف الشريفي». (نظم الفرائد، ص٢١ . وانظر أيضًا: اللمعة، ص٣٢)

وقال البيجوري في تحفة المريد: «إن الأشاعرة والماتريدية اختلفوا في كل من القدر والقضاء، فالقدر عند الأشاعرة: إيجاد الله الأشياءَ على قدر مخصوص ووجه معين أراده تعالى، فيرجع عندهم لصفة فعل؛ لأنه عبارة عن الإيجاد وهو من صفات الأفعال. وعند الماتريدية: تحديد الله أزلاً كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضرر إلى غير ذلك: أي علمه تعالى أزلاً صفات المخلوقات، فيرجع عنده لصفة العلم، وهي من صفات الذات. والقضاء عند الأشاعرة: إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، فهو من صفات الذات عندهم. وعند الماتريدية: إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان، فهو صفة فعل عندهم، فالقدر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة، ولا كذلك عند الماتريدية». (تحفة المريد، ص١٨٩)

علم الٰہی میں کسی واقعے کا ہونا صاحبِ واقعہ کے مجبور ہونے کو مستلزم نہیں:

قاعدہ اور قانون یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب حوادث کو ارادے کے موافق بنایا، تو یہ اللہ تعالیٰ کے علم کا ایک حصہ ہوا، یعنی اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ فلاں وقت میں فلاں حادثہ ہو گا، اور اللہ تعالیٰ کے علم میں کسی واقعہ یا حادثہ کا ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ صاحب واقعہ اس میں مجبور ہے۔ زید، عمرو اور بکر جو کچھ بھی کرتے ہیں اپنے اختیار اور ارادے سے کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو ان افعال کا اور ان افعال کے نتائج کا علم ہونا ان کے اختیار کو ختم نہیں کر دیتا۔ انسان کا صاحبِ اختیار ہونا تو جانوروں کو بھی معلوم ہے؛ چنانچہ جب کوئی کتے کو پتھر مارتا ہے، تو کتا پتھر کی طرف نہیں بھاگتا؛ بلکہ پتھر پھینکنے والے کی طرف دوڑتا ہے۔ اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ وہ جانور جانتا ہے کہ پتھر بے اختیار ہے، اختیار در اصل پھینکنے والے کے پاس ہے؛ بلکہ انسان کا با اختیار ہونا جنگلی درندوں کو بھی معلوم ہے، شیر بھی بندوق چلانے والے پر حملہ آور ہوتا ہے، پاگل و دیوانہ بھی لاٹھی چلانے والے کے درپے ہوتا ہے، لاٹھی کو نہیں پکڑتا، جج بھی بندوق چلانے والے پر مقدمہ چلاتا ہے، بندوق پر نہیں۔ قرآن کریم کی متعدد آیات انسان کے مختار ہونے پر دلالت کرتی ہیں، بطور نمونہ چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

۱- قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا اَزَاغَ اللّٰهُ قُلُوۡبَهُمۡ﴾. (الصف: ۵). جب انھوں نے کج روی اختیار کی، تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں کو ٹیڑھا کر دیا۔

اللہ تعالیٰ انسان کے کاموں اور ارادوں میں اپنے اختیار سے رکاوٹ نہیں ڈالتا؛ کیونکہ یہ اختیار اسی کا عطا کردہ ہے، اور یہ اختیار مدارِ تکلیف ہے، ورنہ یہ انسان بھی پتھر کی طرح بے ارادہ و بے اختیار ہو جاتے۔

۲- و قال تعالیٰ: ﴿فَذُوۡقُوا الۡعَذَابَ بِمَا كُنۡتُمۡ تَكۡسِبُوۡنَ ۝۳۹﴾. (الأعراف) سو تم بھی اپنے کردارِ بد کے مقابلہ میں عذاب کا مزہ چکھتے رہو۔

۳- و قال تعالیٰ: ﴿بَلۡ ۜ رَانَ عَلٰى قُلُوۡبِهِمۡ مَّا كَانُوۡا يَكۡسِبُوۡنَ ۝۱۴﴾. (المطففین) بلکہ ان کے دلوں پر ان کے اعمالِ بد کا زنگ بیٹھ گیا ہے۔

۴- و قال تعالیٰ: ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوۡا مَا بِاَنۡفُسِهِمۡ﴾. (الرعد: ۱۱) واقعی اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اُس وقت تک نہیں بدلتے؛ جب تک وہ قوم خود اپنی حالت میں تبدیلی نہ لائے۔

فائدہ:

اس آیت کریمہ کے کئی مطلب ہو سکتے ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ تمہاری حالت کو نہیں بدلتے جب تک تم خود اپنی حالت بدلنے کی محنت اور کوشش میں نہ

لگو۔

۲- اللہ تعالی نعمت کو مصیبت میں نہیں بدلتے جب تک کہ تم شکر کو ناشکری میں نہ بدلوگے۔

۳- اللہ تعالی تمہارے حالات کو نہیں بدلیں گے جب تک تم دل وذہن کو نہیں بدلوگے۔ کام کرنے کا طریقہ ذہن کی تبدیلی میں مضمر ہے۔ ذہن کی اصلاح ہو جائے تو ہر مشکل کام آسان ہو گا۔

۴- اللہ تعالی تمہارے برے اعمال واحوال کو نہیں بدلیں گے جب تک تم اپنے ماحول کو نہیں بدلوگے۔ اچھے ماحول میں اچھے اقوال واعمال بہت آسان ہیں؛ اسی لیے تبلیغ والے ماحول بدلنے کے لیے چلہ اور چار مہینے مانگتے ہیں۔

علامہ اقبال کہتے ہیں:

خدا نے آج تک اس قوم کی حالت نہیں بدلی
نہ ہو جس کو خیال آپ اپنی حالت کے بدلنے کا

اگر شاعر لفظ "آپ" کی جگہ لفظ "خود" کہتا تو دوسرے مصرعہ کا پڑھنا آسان ہوتا۔

ملاحظہ: اس شعر کی نسبت علامہ اقبال کی طرف مشہور ہے؛ لیکن ہمیں ان کے مجموعہ کلام میں نہیں ملا۔ ہاں مولانا ظفر علی خان کے نظموں کے مجموعہ "بہارستان" میں یہ شعر شامل ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شعر مولانا ظفر علی خان کا ہے۔

۵- وقال تعالیٰ: ﴿بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾. (النساء:۱۵۵) بلکہ ان کے کفر کے سبب اللہ تعالی نے ان کے قلوب پر مہر لگادی ہے۔

۶- وقال تعالیٰ: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ وَ كُفْرِهِمْ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ﴾. (النساء:۱۵۵) پھر ان کے ساتھ جو کچھ ہوا، وہ اس لیے کہ انھوں نے اپنا عہد توڑا اور اللہ کی آیتوں کا انکار کیا۔

یہ اور اس جیسی بہت سی آیاتِ قرآنیہ اس بات پر واضح طور پر دلالت کرتی ہیں کہ انسان کو جو بھی جزا (خیر ہو یا شر) ملتی ہے، اس میں انسان کے ارادے، اختیار اور کسب کا دخل ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ افعال کا خالق ضرور ہے؛ لیکن کسب انسان کرتا ہے، مثلاً اگر کسی پیالے کو ارادۃً اور قصداً زمین پر مارے، تو اس کے بعد ارادۂ الٰہیہ سے وہ فعل ظہور میں آتا ہے۔ اور نتیجہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے، کبھی پیالہ ٹوٹتا ہے، کبھی نہیں۔

کسب اور خلق میں فرق:

علمائے کرام نے کسب اور خلق میں چند وجوہ سے فرق بیان کیا ہے:

۱- النسبة إلى الفاعل كسب. والنسبة إلى معطي الوجود خلق.

یعنی جس فعل کی نسبت فاعل کی طرف ہو وہ کسب ہے، اور اگر وجود بخشنے والے خالق تعالیٰ کی طرف نسبت ہو، تو وہ خلق ہے۔

٢- ما يُنسَب إلى معطي الوجود فهو خلق. وما يرجع إلى العبد نفعه وضرره فهو كسبه.

یعنی وجود بخشنے والے کی طرف جو نسبت ہو وہ خلق ہے، اور جس فعل کا نفع اور نقصان بندے کی طرف لوٹے وہ کسب ہے۔

٣- إظهار القدرة لا في محل القدرة خلق. وفي محل القدرة كسب. أي: الخلق لا يحتاج إلى الآلات والأسباب، والكسب يحتاج إليها.

یعنی جو اظہارِ قدرت محلِ قدرت میں نہ ہو وہ خلق ہے، اور جو اظہارِ قدرت محلِ قدرت میں ہو وہ کسب ہے۔ خلق میں آلات اور اسباب کی ضرورت نہیں اور کسبِ انسانی اسباب وآلات کا محتاج ہے۔ (دیکھیے: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/١٣٦٢-١٣٦٣. شرح العقائد، ص١٤٣)

خلاصہ یہ ہے کہ: بندے میں استطاعت اور عمل کی طاقت پیدا کرنا خلق ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی استطاعت وطاقت کا استعمال کرنا کسب ہے، اور یہ بندے کا فعل ہے۔

اللہ تعالیٰ کے علم ازلی کی وجہ سے مخلوق کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا:

اللہ تعالیٰ نے جب اپنے اختیار سے مخلوق کو وجود بخشا تو اس کے علم میں مخلوق کی تمام تفصیلات موجود ہیں، اس علمِ ازلی الٰہی کے سبب جو تمام معلومات پر محیط ہے، انسان یہ نہیں کہہ سکتا کہ چونکہ یہ سب باتیں اللہ تعالیٰ کے علم میں ازل سے تھیں، تو ان کو تو ہونا ہی تھا۔

مناطقہ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے، معلوم علم کے تابع نہیں ہوتا۔ یہ تابع ہونا باعتبار وجود اور تقدم کے نہیں؛ بلکہ مراد یہ ہے کہ علم کے تقدم سے معلوم کے اختیار اور کسب پر کچھ بھی اثر نہیں پڑتا؛ اس لیے کہ ہر فعل کے ساتھ اس کی کیفیات بھی لکھی جاچکی ہیں کہ اختیار سے ہوگا، یا اضطرار سے۔ اختیاری فعل پر مؤاخذہ ہوگا، غیر اختیاری پر نہیں ہوگا، مثلاً زید قتل کیا گیا، تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ چونکہ اللہ تعالیٰ کو علم تھا؛ اس لیے قاتل اس فعل پر مجبور ہے؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کا علم تو ازل سے ہر واقعہ اور حادثہ پر محیط ہے، اگر اس کے علم کو محیط نہ مانا جائے، تو جہل لازم آتا ہے؛ اس لیے تقدیر پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور انسان کو علم الٰہی کا کچھ علم نہ تھا؛ بلکہ اس نے اپنے خبثِ باطن کے سبب اپنے اختیار سے ناحق قتل کا ارتکاب کیا ہے۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس کی مثال ریل گاڑی کے نظام الاوقات سے دی ہے کہ گاڑی کی روانگی کا وقت مثلاً دس بجے لکھا ہے، لکھنے والے کے اس علم کے باوجود اس کا چلانے والا ڈرائیور مجبور نہیں ہوگا؛ بلکہ اپنے اختیار سے چلائے گا۔

بعض علماء نے ایک اور مثال دی ہے کہ ایک دھاگے میں تین رنگ ہیں سفید، سرخ اور سیاہ۔ ایک رنگ ختم ہوتا ہے تو دوسرا شروع ہو جاتا ہے، اور دوسرا ختم ہوتا ہے تو تیسرا شروع ہو جاتا ہے، اس پر ایک چیونٹی چل رہی ہے اور اوپر سے ایک دیکھنے والا اس چیونٹی کی رفتار پر نظر جمائے ہوئے ہے، اوپر سے دیکھنے والا کہتا ہے کہ چیونٹی سفید دھاگے سے گزر کر سرخ پر اور سرخ پر سے ہو کر سیاہ سے گزر جانے والی ہے، دیکھنے والا دیکھتا ہے؛ لیکن اس کے دیکھنے اور اس کے علم میں اس بات کے آجانے سے چیونٹی چلنے پر مجبور نہیں ہو جاتی؛ بلکہ وہ تو اپنے اختیار سے چل رہی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لیے تینوں زمانے ماضی، حال اور استقبال میں واقع ہونے والے اعمال اور تصرفات ہیں کہ ازل سے اللہ تعالیٰ ہر فرد کے بارے میں جانتے ہیں کہ وہ اپنی زندگی کی ابتداء میں کیا کرے گا اور بلوغ کی حد میں پہنچ کر کیا کرے گا اور وہ کفر کی حالت میں مرے گا یا اسلام پر۔ ان تمام باتوں کا علم ہونے سے انسان ان افعال پر مجبور نہیں ہو جاتا۔ عمر کے اُس مرحلے میں جو بلوغ سے شروع ہو کر موت پر ختم ہوتا ہے، اس کے اعمال کا محاسبہ ہو گا، اور ان اعمال کا علم اللہ تعالیٰ کو ہونا اس کے مجبور ہونے کو مستلزم نہیں۔ یہ مثال غالباً مولانا محمد حسن سنبھلی نے شرح عقائد کے مفصل حاشیے میں بیان فرمائی ہے۔

ایک مرتبہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تقدیر کے بارے میں بحث و مباحثہ میں مشغول تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور ان کے مباحثہ کو سنا، تو غصہ کی وجہ سے آپ کا چہرہ مبارک انار کی طرح سرخ ہو گیا اور فرمایا: کیا تمھیں اسی کا حکم دیا گیا ہے اور کیا میں اسی لیے تمھاری طرف بھیجا گیا ہوں؟

عن أبي هريرة قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمر وجهه حتى كأنما فُقِئَ في وجنتَيه الرُّمان، فقال: «أبهذا أُمِرتم؟ أم بهذا أُرسِلتُ إليكم؟ إنما هلَك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزَمتُ عليكم ألا تتنازعوا فيه». (سنن الترمذي، رقم:۲۱۳۳، وقال الترمذي: هذا حديث غريب)

تقدیر کے بارے میں بحث و مباحثہ سے ممانعت کی وجوہات:

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تقدیر کے بارے میں بحث و مباحثے سے منع فرمانا چند وجوہ کی بنیاد پر ہو سکتا ہے:

۱- جدال فی التقدیر شرعاً ممنوع ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو تقدیر کے بارے میں بحث و مباحثہ سے منع فرمایا؛ کیونکہ بحث و مباحثے میں آدمی حدود کے اندر نہیں رہتا، ممکن ہے کہ ایک فریق انسان کو مجبور محض اور دوسرا خالق قرار دے، اور دونوں ہلاکت کے گڑھے میں پڑ جائیں۔

۲- تقدیر اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا کما حقہ علم انسان کو نہیں ہو سکتا۔

۳- انسان کے فعل میں اللہ تعالیٰ کا بھی دخل ہے اور انسان کا بھی، یہ معلوم کرنا کہ دونوں میں سے ہر ایک کے دخل کی کتنی مقدار ہے، مشکل ترین مسئلہ ہے؛ اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اور حدیث میں فرمایا: «إذا ذُكِر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذُكِر النجومُ فأمسكوا، وإذا ذُكِر القدرُ فأمسكوا». (المعجم الكبير للطبراني ٢/٩٦/١٤٢٧. قال الهيثمي: «فيه مسهر بن عبد الملك وثقه ابن حبان وغيره، وفيه خلاف، وبقية رجاله رجال الصحيح». مجمع الزوائد ٧/٢٠٢)

یعنی جب میرے صحابہ کا ذکر ہو تو منہ کو لگام دو، ان کی شان میں گستاخی مت کرو، اور جب ستاروں کا ذکر کیا جائے تو منہ بند رکھو ستاروں کو مؤثر مت کہو، اور جب تقدیر کی بحث ہو تو جھگڑا کرنے سے باز رہو۔

تقدیر کے بارے میں ہمارے بعض علماء نے لکھا ہے کہ تقدیر کا مسئلہ اسلام کے ساتھ ہی مختص نہیں ہے؛ بلکہ عیسائیت، یہودیت اور ہر دین ومذہب میں تقدیر کے موضوع پر اشکالات پائے جاتے ہیں۔

مولانا احتشام الحق تھانوی رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ مثال کے طور پر زید نے عمرو کو قتل کیا۔ سوال پیدا ہوا کہ کیا اللہ تعالیٰ کو پہلے سے اس کا علم تھا کہ زید عمرو کو قتل کرے گا، یا نہیں تھا؟ اگر یہ جواب دیا جائے کہ علم نہیں تھا، تو یہ جہالت ہے، جو اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے، اور اگر علم تھا، تو سوال ہوا کہ اس قتل کے روکنے پر قادر تھا، یا نہیں؟ اگر جواب نہیں ہے، تو عجز ثابت ہو گا، جو اللہ تعالیٰ کی شانِ عالی کے خلاف ہے، اور اگر قادر تھا، تو پھر روکا کیوں نہیں؟

ہمارے استاذ حضرت مولانا محمد اسحاق صاحب سندیلوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تقدیر کا مسئلہ تو منکرینِ مذہب کے ہاں بھی لاینحل ہے، بعض ذرات سے آنکھ بنی اور بعض ذرات سے پاؤں، تو سوال پیدا ہوا کہ جن ذرات سے آنکھ کو بنایا گیا ان ذرات سے پاؤں کو کیوں نہیں بنایا گیا؟ اور یہی سوال اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے۔ جواب اس کے سوا کچھ نہیں کہ خالقِ مختار نے جن ذرات سے جو عضو بنانے کا ارادہ کیا، ویسا کر لیا، وہ ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾. (البروج) ہے، نہ اس کو کسی کے مشورے کی ضرورت ہے، اور نہ کسی کا علم اس سے بڑھ کر ہے کہ وہ اس سے پوچھنے کا محتاج ہو۔

رضا بالقضاء لازم ہے اور تقدیر اسباب کے منافی نہیں:

رضا بالقضا لازم ہے خیر ہو یا شر ہو، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ رضا بالکفر ہے، اس لیے کہ کفر مقدر ہے تقدیر نہیں، ہاں اچھے مقدر پر رضا لازم ہے اور برے مقدر پر ناراض ہونا لازم ہے، تو اعمال صالحہ پر رضا لازم ہے اور اعمال قبیحہ سے نفرت لازم ہے اور مصائب پر رضا اور صبر لازم ہے۔

تقدیر اسباب کے منافی نہیں؛ بلکہ اسباب کا مقتضی ہے۔ اگر کسی کے لیے اللہ تعالیٰ نے بچے مقدر کیے تو شادی اور نکاح اس کی تقدیر کا حصہ ہیں، اور اگر کسی کے لیے علم مقدر ہے تو طالب علمی بھی مقدر ہو گی؛ اسی

لیے جب بعض صحابہ نے کہا کہ جب جنت اور جہنم میں ہماری جگہ مکتوب ہے تو پھر ہم توکل کیوں نہ کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «اعملوا فكلٌّ ميسَّرٌ لِما خلِق له، أما مَن كان من أهل السعادة فيُيَسَّرُ لعمل أهل السعادة، وأما مَن كان من أهل الشَّقاء فيُيَسَّرُ لعمل أهل الشقاوة». (صحيح البخاري، رقم:٤٩٤٩)

تم عمل کرتے رہو۔ آدمی جس عمل کے لیے پیدا کیا گیا وہ عمل اس کے لیے آسان کر دیا گیا۔ بہر حال جو لوگ خوش بختی والے ہیں ان کے لیے سعادت والے اعمال آسان بنائے گئے، اور جو لوگ بد بختی والے ہیں ان کے لیے بد بختی والے کام آسان کر دئے گئے۔

نیز قضاو قدر علم غیب کا حصہ ہے جس کو آدمی واقع ہونے سے پہلے نہیں جانتا۔ قال اللہ تعالی: ﴿قُلْ لَّآ اَمْلِكُ لِنَفْسِيْ نَفْعًا وَّ لَا ضَرًّا اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ ؕ وَ لَوْ كُنْتُ اَعْلَمُ الْغَيْبَ لَا سْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ ۛۚ وَ مَا مَسَّنِيَ السُّوْٓءُ﴾. (الأعراف:١٨٨، جامع اللآلي، ص٤١-٤٣)

یعنی آپ کہہ دیجئے: میں اپنے لیے فائدہ اور ضرر کا اختیار نہیں رکھتا سوائے اس کے کہ جو اللہ تعالی چاہتے ہیں وہی ہوتا ہے، اور اگر میں غیب کا علم رکھتا تو اپنے لیے بہت ساری مفید چیزوں کو جمع کرتا رہتا، اور کبھی مجھے تکلیف نہ پہنچتی۔

تقدیر کی متعدد اقسام:

(۱) تقدیر علمی: قال اللہ تعالی: ﴿وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ۝﴾. (البقرة:٢٨٢)

(۲) تقدیر لوحی: حدیث شریف میں ہے: «كتَب اللهُ مقاديرَ الخلائقِ قبلَ أن يخلُق السَّماوات والأرض بخمسين ألف سنة». (صحيح مسلم، رقم:٢٦٥٣) اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی تقدیریں آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پچاس ہزار برس پہلے لکھ دی تھیں۔

(۳) تقدیر ذریتی: آدم علیہ السلام کی پشت سے آدم علیہ السلام کی ذریت کی ارواح کو نکالا اور سب سے اپنی اُلوہیت کا اقرار لیا۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِيْۤ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰۤى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؕ قَالُوْا بَلٰى﴾. (الأعراف:١٧٢). اور (اے رسول! لوگوں کو وہ وقت یاد دِلاؤ) جب تمھارے پروردگار نے آدم کے بیٹوں کی پشت سے ان کی ساری اولاد کو نکالا تھا، اور اُن کو خود اپنے اُوپر گواہ بنایا تھا، (اور پوچھا تھا کہ:) "کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں؟" سب نے جواب دیا تھا: کیوں نہیں؟

اگرچہ جن انسانوں سے یہ عہد لیا گیا تھا، اُن کو یاد نہیں؛ اسی لئے بذریعہ انبیاء علیہم السلام اور کتب سماویہ

یہ عہد اولادِ آدم کو یاد دلایا گیا۔ اور کسی بھی واقعہ کے وقوع کے لیے صاحبِ واقعہ کا یادر کھنا ضروری نہیں اور نہ نسیان اس واقعہ اور حادثہ کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے۔ ہر شخص ماں کے پیٹ میں بھی رہا ہے اور اکثریت نے ماں کا دودھ بھی پیا ہے؛ لیکن یاد نہ رہنے سے یہ حقیقت باطل نہیں ہوتی۔ اسی طرح شاگرد کو یاد نہیں رہتا کہ استاذ سے کونسا سبق کہاں پڑھا ہے؛ لیکن استاذ کی پڑھائی کی کیفیت شاگرد میں آجاتی ہے۔(تفصیل کے لیے دیکھئے: معارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۳/۲۴۳-۲۴۴)

(۴) تقدیرِ رحمی: رحمِ مادر میں چالیس دن نطفہ کی شکل میں، اور پھر چالیس دن علقہ کی شکل میں، اور پھر چالیس دن مضغہ کی شکل میں رکھا جاتا ہے۔ اور جب جنین چار مہینہ کا ہوجاتا ہے اور اس کے اعضائے جسمانی مکمل ہوجاتے ہیں، تو اس میں روح ڈالی جاتی ہے، پھر شقی یا سعید، جنتی یا جہنمی ہونا اور رزق و عمل لکھا جاتا ہے۔(صحيح البخاري، باب ذكر الملائكة، رقم:٣٢٠٨)

(۵) تقدیرِ سَنَوی: لیلۃ القدر میں لکھا جاتا ہے کہ سال بھر میں کیا کرے گا، اور فرشتوں کے حوالے کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ۝ أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ۝﴾.(الدخان:٣-٥. وانظر: تفسير الطبري ٢١/٦. وفتح الباري ٤/٢٥٥) ہم نے قرآن کریم کو مبارک رات میں نازل کیا۔ بے شک ہم ڈرانے والے ہیں۔ اس رات میں ہر حکیمانہ کام کا فیصلہ ہماری طرف سے ہوتا ہے۔ (یا محکم کام کا فیصلہ ہوتا ہے جو غیر متبدل ہو) اور یہ سب فیصلے ہمارے خاص حکم سے ہوتے ہیں۔ بے شک ہم رسولوں کو بھیجنے والے ہیں۔)

(۶) تقدیرِ یومی: روزانہ کا حساب کتاب تقدیرِ یومی کے ذیل میں آتا ہے۔ ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ۝﴾.(الرحمن) (وہ ہر وقت کسی نہ کسی کام میں رہتا ہے۔) یعنی ہر روز اور ہر آن وہ اپنی کائنات کی تدبیر اور اپنی مخلوقات کی حاجت روائی میں اپنی کسی نہ کسی شان یا صفت کا مظاہرہ فرماتا رہتا ہے۔

عن أبي موسى قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمسِ كلماتٍ فقال: «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفِض القسطَ (أي: الرزق) ويرفعه، ويُرفَع إليه عملُ النهار قبل عمل الليل، وعملُ الليل قبل عمل النهار». الحديث.(سنن ابن ماجه، رقم:١٩٥)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بیان میں پانچ باتیں بیان فرمائیں: بے شک اللہ تعالیٰ نہ سوتا ہے اور نہ سونا اس کی شان کے مناسب ہے۔ کسی کے رزق کو کم کرتا ہے اور کسی کے رزق کو زیادہ کرتا ہے۔ دن کا عمل رات کے عمل سے پہلے، اور رات کا عمل دن کے عمل سے پہلے اس کی طرف اٹھایا جاتا ہے۔

وعن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم: في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ۝﴾ قال: من شأنه أن يغفِر ذنبًا، ويُفرِّج كربًا، ويَرفع قومًا، ويَخفِض آخَرِين». (سنن ابن

ماجه، رقم:۲۰۲)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالی کے اس قول ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَأْنٍ ﴾ کی تفسیر میں فرمایا: اللہ تعالی کی شان یہ ہے کہ گناہ کو معاف کرتے ہیں، مصیبت کو دور کرتے ہیں، ایک قوم کو بلند کرتے ہیں اور دوسری قوم کو نیچے کرتے ہیں۔

مذکورہ اقسام ستہ مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ کی مسئلہ تقدیر پر تحریرات میں مکتوب ہیں۔ مولانا چونکہ منطق و فلسفہ اور علم کلام کے ماہر تھے؛ اس لیے انھوں نے ان علوم کی روشنی میں مسئلہ تقدیر پر مفصل بحث فرمائی۔

ابن قیم رحمہ اللہ نے «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل» میں تقدیر کی متعدد اقسام کا ذکر کیا ہے۔

تقدیر سے بحث کرنے والے دو باتوں پر بحث کرتے ہیں:

(۱) عبد سے فعل صادر ہوتا ہے۔ (۲) عبد سے ارادے کا صدور ہوتا ہے۔

فعل اور ارادے کے بارے میں مذاہب کی تفصیل:

فعل اور ارادہ کے بارے میں چار مذاہب ہیں:

(۱) جبریہ، (۲) قدریہ اور معتزلہ، (۳) ماتریدیہ، (۴) اشاعرہ۔

(۱) جبریہ:

جبریہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے فعل اور ارادے دونوں میں مجبورِ محض ہے۔

دلیل(۱): ﴿وَكُلُّ صَغِيْرٍ وَّكَبِيْرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴾. (القمر) ہر چھوٹی اور بڑی چیز لکھی ہوئی ہے۔

جواب: كتب أنه سيكون، و لم يكتب لِيكُن.

یعنی یہ تو لکھا گیا ہے کہ ایسا ہوگا، یہ نہیں لکھا گیا ہے کہ ایسا ہی ہونا بندے کی مجبوری ہے۔

دلیل(۲): ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى﴾. (الأنفال:١٧)

یعنی: اے (پیغمبر!) جب تم نے ان پر (مٹی) پھینکی تھی، تو وہ تم نے نہیں؛ بلکہ اللہ نے پھینکی تھی۔

جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ کا معنی یہ ہے: وما رميتَ تأثيرًا إذ رميت فعلاً وكسبًا. یعنی آپ نے تاثیر پیدا نہیں کی؛ اگرچہ بظاہر کسب کے اعتبار سے فعل آپ کا تھا۔

یعنی رمی کی تاثیر خلافِ عادت تھی اور خلافِ عادت شے اللہ تعالی کی طرف منسوب ہوتی ہے، جیسے ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰى﴾. (النمل: ٨٠) بے شک آپ مردوں کو نہیں سنا سکتے ہیں۔ ہاں اللہ تعالی خلافِ عادت

سنادیں تو یہ الگ بات ہے، جیسے سلام کے سنانے میں بعض روایات وارد ہیں۔

دلیل(۳): قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «لن يُدخِلَ أحدًا عملُه الجنةَ» قيل: و لا أنت يا رسول الله؟ قال: «لا، ولا أنا، إلا أن يتغمَّدَني اللهُ بفضلٍ ورحمةٍ». (صحيح البخاري، باب تمني المريض الموت، رقم:٥٦٧٣) (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر گز کسی کو بھی اس کا عمل جنت میں داخل نہیں کرائے گا۔ کہا گیا: یارسول اللہ آپ کو بھی؟ فرمایا: نہیں، اِلا یہ کہ مجھے اللہ تعالی اپنے فضل ورحمت میں ڈھانپ لیں۔)

یعنی جب عمل کے ذریعہ دخولِ جنت نہ ہوگا، جیسا کہ مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، تو عمل بے کار ہوا؟

جواب(۱): عمل سے جنت میں نہیں جائے گا؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم ہی سے جائے گا؛ لیکن اللہ تعالی نے دخولِ جنت کا ظاہری سبب عمل ہی کو قرار دیا ہے، اور اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ۝﴾. (الزخرف) (اور یہ وہ جنت ہے، جس کا تمھیں تمھارے اعمال کے بدلے وارث بنایا گیا ہے۔)؛ آیت کریمہ میں اس بات کو صراحتاً بیان کیا گیا ہے کہ دخولِ جنت کا ظاہری سبب تو عمل ہی ہے؛ البتہ حقیقی یا مخفی سبب اللہ تعالیٰ کا فضل ہے؛ اس لیے کہ عمل کی توفیق تو اسی کے فضل وکرم سے ملتی ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ عمل سے ایمان مراد ہے۔ یعنی جنت کی وراثت ایمان کی بدولت ملے گی۔ (صحيح البخاري، باب من قال إنّ الإيمان هو العمل لقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ۝﴾).

جواب(۲): نفسِ عمل دخولِ جنت کا سبب نہیں؛ بلکہ استمرارِ عمل سبب ہے۔

جواب(۳): دخول جنت کا سبب ایمان ہے اور عمل حصولِ درجاتِ جنت کا سبب ہے۔ اور مندرجہ بالا حدیث میں فضل سے مراد ایمان ہے۔(إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ٢٥٧/٨. مرقاة المفاتيح ٨٨/٨)

جواب(۴): عمل اور فضل میں کوئی منافات نہیں؛ اس لیے کہ عمل بھی اسی کے فضل اور توفیق سے ہے۔(عمدة القاري ٢٧٧/١. ومرقاة المفاتيح ٩٠/١)

جواب(۵): عملِ مقبول سببِ جنت ہے، ہر عمل نہیں؛ لیکن اس پر اشکال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل کے سبب جنت میں جانے سے انکار فرمایا؛ حالانکہ وہ یقیناً مقبول ہیں اِلّا یہ کہ قبولیت سے رحمت کی شمولیت مراد ہو۔

جواب(۶): "با" مصاحبت اور ملابست کے لیے ہے، عوض کے لیے نہیں۔ یعنی جنت کا عمل سے

تعلق اور مصاحبت ہے؛ لیکن معاوضہ نہیں؛ کیوں کہ عوضین میں عادۃً برابری ہوتی ہے، اور عمل اور جنت کی دائمی نعمتوں میں برابری نہیں۔ (عمدة القاري، باب تمني المريض الموت ٢١/٢٢٦)

یعنی آیت کریمہ: ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ میں باء مصاحبت کے لیے ہے اور حدیث «لن يدخل أحدٌ الجنةَ بعمله» میں باء عوض کے لیے ہے۔

شیخ بن باز نے فتح الباری کی تعلیق میں لکھا ہے: «والصواب أن الباء ههنا، أي في قوله: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ للسببية، بخلاف الباء في حديث «لن يدخل الجنة أحد منكم بعمله»؛ فإنها للعوض والمقابلة». (تعليق الشيخ ابن باز على فتح الباري ١/٧٨)

حق یہ ہے کہ باء ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ میں سبب کے لیے ہے اور «لن يدخل الجنة أحد منكم بعمله» میں عوض اور مقابلہ کے لیے ہے۔

(۲) قدریہ اور معتزلہ:

معتزلہ کے نزدیک انسان اپنے ارادے اور افعال میں خود مختار ہے، یعنی اپنے افعال کا خالق ہے۔ (التوحيد للماتريدي، ص٩٢) اور دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں: ﴿فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ﴾. (المؤمنون)

أحسن اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔ مطلب یہ نکلا کہ بندے بھی خالق ہیں، لیکن خالقِ حسن، جبکہ اللہ تعالیٰ احسن الخالقین ہے۔

جواب: خلق کے ایک معنی پیدا کرنے کے ہیں۔ اور دوسرا معنی تصویر ہے؛ ﴿فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ﴾ سے مراد أحسن المصوّرين ہے، یعنی جو تصویر تم بناتے ہو اس میں محبوبیت نہیں اور جو مصور حقیقی نے زندہ تصویریں بنائی ہیں، ان کو سمجھنے کے لیے عشق و محبت کی مجازی اور حقیقی داستانیں پڑھنی ہوں گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (الزمر: ٦٢) (اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے۔) وقال تعالیٰ: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ﴾. (الصافات) (اللہ تعالیٰ نے تم کو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا۔) (راجع لدلائل الفرق وجواهم: أصول الدين، ص١٠٥. ومنح الروض الأزهر، ص١٥٥. وشرح المقاصد ٤/٢١٧)

(۳) ماتریدیہ:

ماتریدیہ کے نزدیک انسان اپنے ارادے اور افعال دونوں میں کاسب ہے، نہ افعال میں مجبور ہے اور نہ ارادے میں۔ انسان ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ ساتھ چلتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اچھائی یا برائی جس چیز کا بھی ارادہ کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کے اختیاری امور میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ اور جو اعمال

ایسے ہیں جن پر وہ مجبور اور بے بس ہے، تو اس کے اختیار میں نہ ہونے کے سبب ان پر عذاب نہ ہو گا۔ اور جن افعال کو انسان کے لیے بمنزلہ احکام کے لازم کر دیا جائے اور انسان اس کو بجالا سکتا ہے اور وہ اس کے اختیار کے دائرے میں ہیں، تو نہ بجالانے پر عذاب ہو گا۔

ماتریدیہ کہتے ہیں کہ انسان اپنی حرکات میں خود مختار ہے، اور حرکت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حرکت طبعی: جیسے آنکھ کی پتلی دائیں بائیں سامنے اور اوپر نیچے حرکت کرتی ہے۔

(۲) حرکت مرتعش: جیسے رعشہ کے مریض کی حرکت۔

(۳) حرکت ارادی: جیسے ایک صحت مند عاقل بالغ شخص کا اپنے ارادے سے اُٹھنا، بیٹھنا اور چلنا وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ارادے کا مالک بنایا ہے، وہ مجبورِ محض نہیں ہے۔ (راجع: أصول الدين، ص۱۱۵)

(۴) اشاعرہ:

اشاعرہ کہتے ہیں کہ: ہم اپنے افعال میں مختار ہیں اور ارادوں میں مجبور ہیں۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ: ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. (التكوير: ۲۹)

ماتریدیہ جواب دیتے ہیں کہ: وما تشاءون كسبه وإيجاده إلا أن يشاء الله خلقه وقضاءه.

یعنی جب تم کسی چیز کے کسب اور ایجاد کا ارادہ کرتے ہو تو اللہ تعالیٰ اس کو پیدا کرنے کا فیصلہ اور ارادہ فرماتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ تم ارادہ میں مجبور ہو، ہاں کبھی کبھی اللہ تعالیٰ انسان کے ارادے کو توڑتا ہے اور پورا نہیں کرنے دیتا۔

علم کلام میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کا نزاع حقیقی نہیں؛ بلکہ لفظی ہے۔ یہاں بھی ماتریدیہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے ارادے میں مختار ہے، یعنی اپنے اختیار کا کسب کرتا ہے (خلق نہیں)، اور اشاعرہ کے نزدیک مجبور ہے، مجبور کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا ارادہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے تابع ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارادے کو انسان نہیں توڑ سکتا، اور اللہ تعالیٰ انسان کے ارادوں کو بدل سکتا ہے، جیسا کہ بعض اسلاف کا قول ہے: «عرفتُ ربي بفسخ العزائم». [1] میں نے اپنے رب کو ارادوں کے فسخ سے پہچانا۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَاَيْتُمُوْهُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ ۝۱۴۳﴾. (آل عمران: ۱۴۳) (اور یقیناً تم نے شہادت کی تمنا موت سے ملنے سے پہلے کی، پس تم نے دیکھ لیا کھلی آنکھوں سے)

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون (۲/ ۱۷۳۵) میں اس قول کی نسبت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف کی ہے؛ لیکن اس کی سند، یا کسی معتبر کتاب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف اس قول کی نسبت کا ذکر ہمیں نہیں ملا۔

بعض اوقات کسی بات کا پختہ ارادہ ہوتا ہے اور پھر بالکل ارادہ بدل جاتا ہے۔ یہی اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اظہار ہے۔ اور یہی ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. (الدهر: ۳۰) کی تفصیل ہے۔ (انسان کے فعل وارادے کے بارے میں مذکورہ مذاہب اربعہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: اللمعة، ص٤٥-٦٠. وإشارات المرام، ص٢٥٤. وشرح المقاصد ٤/٢٦٤. وحجة الله البالغة ١/٣٨٠)

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کسی نے سوال کیا کہ تقدیر کیا ہے؟ فرمایا: «طريقٌ مظلمٌ فلا تَسْلُكْه» اندھیری راہ ہے، سو اس پر مت چل۔ پھر پوچھا، تو ارشاد فرمایا: «بحرٌ عميقٌ فلا تَلِجْه» گہرا سمندر ہے اس میں داخل نہ ہو۔ پھر پوچھا، تو فرمایا: «سِرّ الله فلا تُكَلَّفْهُ» اللہ تعالیٰ کا راز ہے، اس کے معلوم کرنے میں کسی پر مشقت اور بوجھ نہ ڈالو۔ (الشريعة للآجري، رقم:٥٤٧) اور اگر «فلا تُكَلَّفْهُ» مجہول ہو تو معنی یہ ہے کہ تم پر مشقت نہ ڈالی جائے۔

مسئلہ مجازات:

انسان کو اس کے اعمال کی جزا اور سزا کس وجہ سے ملتی ہے؟

جبریہ کہتے ہیں: انسان مجبور محض ہے، اور مجبور کو جنت میں ڈالو یا جہنم میں پھینک دو۔ کفار کے قلوب پر مہر لگ چکی ہے، اور جب دل پر تالا لگا دیا گیا، تو پھر خیر کی امید ہی نہیں رہی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ تالے کے ساتھ چابی بھی دی گئی ہے، یہ الگ بات ہے کہ کوئی چابی استعمال کرنے کا ارادہ ہی نہ کرے اور بے پرواہی سے چابی ہی گم کردے۔ ایک مثال یہ دیتے ہیں کہ کسی کمپنی میں کوئی ملازم ہے اور وہ ہر ماہ تنخواہ لیتا ہے اور سمندر میں ڈال دیتا ہے۔ اور مالک نے کہدیا کہ اگر اسی طرح کرتے رہوگے، تو تنخواہ بند کردی جائے گی۔ اسی طرح جب لوگ قرآن پاک سے فائدہ نہ آٹھائیں گے، تو ہدایت سے محروم ہوں گے اور یوں دلوں پر تالے پڑ جاتے ہیں۔ جیسے جب کسی مسجد میں لوگ نماز کے لیے نہیں جاتے، تو اس کو بند کردیا جاتا ہے کہ کھولنے کا کیا فائدہ!

مسئلہ مجازات میں اقوال:

قول اول:

عذاب وثواب کسب مع الشعور پر مرتب ہوتے ہیں، اور اس کسب کے بارے میں عاقل بالغ مکلف کو شعور حاصل ہے کہ عذاب ہوگا، اور صبی ومجنون کو شعور نہیں، تو عذاب بھی نہیں ہوگا۔ قصد اور ارادے سے کام کرنے کو کسب کہتے ہیں، اور شعور یہ ہے کہ انسان اپنے تمام افعال کا جواب دہ ہے۔

مولانا رومی نے ایک مثال بیان کی ہے کہ: ایک شخص کسی کے باغ میں داخل ہوا اور پھل توڑنے لگا،

کہیں سے مالک آیا اور پوچھا: یہ کیا کر رہے ہو؟ اس آدمی نے جواب دیا کہ اللہ نے چاہا، تو میں باغ میں داخل ہوا، اور اس نے چاہا، تو میں پھل توڑ رہا ہوں، وہ نہ چاہتا تو میں نہ آتا، مالک نے لاٹھی سے مارنا شروع کر دیا، مارتا بھی جاتا اور یہ بھی کہتا جاتا کہ اللہ نے چاہا تو میں مار رہا ہوں ورنہ نہ مارتا۔ (مثنوی مولانا جلال الدین رومی ۵/۲۶۲)

حضرت مولانا یوسف بنوریؒ فرمایا کرتے تھے کہ مثنوی شریف علم کلام کی کتاب ہے، لوگوں نے خواہ مخواہ قصہ کہانی سمجھ لیا ہے۔ لوگ علم کلام میں منطقی دلائل کی گتھیاں سلجھانے میں اصل مقصد سے دور چلے جاتے ہیں؛ اس لیے مولانا رومی رحمہ اللہ نے قرآن کا طریقہ یعنی مثالوں سے سمجھانے کا انداز اختیار کیا اور آسان مثالوں سے بڑے بڑے مسائل سمجھا دئے۔

ملا علی قاریؒ اور مولانا ادریس کاندھلویؒ نے مشکوۃ کی حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرمایا: «التقدير في المصائب دون المعائب». یعنی مصائب اور آفات قدرتی نازل ہوں، تو ضرور تقدیر کا سہارا لو؛ مگر عیب والے کام کرو تو ان کو تقدیر پر نہ تھوپو؛ بلکہ اپنی طرف اس کی نسبت کرو کہ تقدیر میں تو لکھا ضرور تھا؛ مگر ساتھ یہ بھی تحریر تھا کہ اپنے اختیار سے کرے گا، مجبور نہ ہوگا۔

چلا عدم سے میں دنیا میں، بول اٹھی تقدیر
بلا میں پڑنے کو کچھ اختیار لیتا جا

اور فانی بدایونی ذرا جبریہ کی طرف مائل ہوں گے تو وہ کہتے ہیں:

دیکھ فانی یہ تیری تدبیر کی میت نہ ہو ❁ اِک جنازہ جا رہا ہے دوش پر تقدیر کے

یعنی تقدیر کے کندھے پر ایک جنازہ جا رہا ہے، دیکھ لو یہ تیری تدبیر کا جنازہ ہوگا۔ تدبیر تقدیر کے مقابلے میں کچھ کام نہیں آتی۔ مصیبت سے بچنے کے لیے آدمی تدبیر کرتا ہے؛ مگر تقدیر غالب آجاتی ہے؛ لیکن جب تدبیر تقدیر کے مزاحم ہو، تو پھر اس تدبیر پر آدمی کو عذاب نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ وہاں تدبیر کے مقابلے میں تقدیر ہو گئی اور انسان بے بس ہو گیا، جیسے کوئی درخت کی شاخ پر بیٹھ کر اپنے آپ کو بچانے کی تدبیر کرے اور پھر گر جائے، تو اس پر مؤاخذہ نہیں۔

قول دوم:

مجازات دراصل مجازات ہی نہیں؛ بلکہ جو عمل دنیا میں کیا ہے، آخرت میں اس عمل کو ایک الگ شکل دے دی جائے گی، اچھے اعمال خوبصورت شکل میں آئیں گے، اور بُرے اعمال سانپ بچھو کی شکل میں آئیں گے، مثلاً: زکوۃ ادا نہ کرنے والوں کے لیے قبر میں ان کا مال سانپ کی شکل اختیار کر لے گا۔ دنیا میں سنت پر عمل حوضِ کوثر کا پانی، اور بدعت کی مجازات حوضِ کوثر سے دوری ہوگی۔ تسبیحات آخرت میں جنت کے

درخت بن جائیں گی، اور یتیم کا مال کھانا دنیا میں پیٹ بھرنا ہے اور آخرت میں آگ ہے۔

قول سوم:

مجازات اعمال کی طبعی تاثیر کا نتیجہ ہے، یعنی انسان کوئی بھی عمل کرے، اچھا ہو یا بُرا، اس پر طبعی اور فطری طور پر نتیجہ مرتب ہوگا، اچھے اعمال پر اچھا اور برے اعمال پر بُرا، مثلاً بیج بوئے گا، پانی دے گا، ہل چلائے گا تو اس کا نتیجہ پیداوار کی شکل میں بر آور ہوگا۔ زہر پیئے گا تو مرے گا، اور شراب پیئے گا تو نشہ آئے گا، سیلاب آتا ہے تو بستیاں، انسان اور جانور ہلاک ہو جاتے ہیں اور تباہی پھیلتی ہے۔

قول چہارم:

تفویض کرنا، یعنی اللہ تعالیٰ ایمان اور عمل صالح کے بدلے میں جنت عطا کرتے ہیں، اور بُرے اعمال کے بدلے میں جہنم میں ڈالتے ہیں۔ کسی انسان کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اللہ سے محاسبہ کرے یا پوچھے کہ ایسا کیوں کیا؟ اور ایسا کیوں نہیں کیا؟؛ بلکہ اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کردے، یہی تفویض ہے۔ مثال کے طور پر جب کوئی شخص گھر بناتا ہے، تو گھر میں کسی جگہ کو سونے کا کمرہ، کسی جگہ باورچی خانہ، اور کسی جگہ بیت الخلاء بناتا ہے، باہر سے آنے والے شخص کو یہ حق نہیں کہ مالک مکان سے پوچھے کہ یہاں باورچی خانہ کیوں بنایا، اور یہاں بیت الخلاء کیوں بنایا۔ یہ تو مالک مجازی کا حال ہے کہ کسی کو اس سے سوال کا حق نہیں، اور حق تعالیٰ جل شانہ تو ہر چیز کے حقیقی مالک ہیں؛ اسی لیے قرآن مجید میں اپنی شان یوں بیان فرمائی ہے: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ۝٢٣﴾. (الأنبياء)

فارسی کا شعر ہے:

اکنوں کرا دماغ کہ پرسد ز باغبان ❁ بلبل چہ کرد، گل چہ شنید، وصبا چہ کرد؟

ترجمہ: کسی کو اتنی ہمت کہاں ہے کہ باغبان سے دریافت کرے کہ بلبل نے کیا کیا، پھول نے کیا سنا اور صبا نے کیا کیا؟!

تقدیر مبرم و معلق کی بحث:

تقدیر کی دو اور قسمیں ہیں: تقدیر مُبرم، و تقدیر معلّق:

(۱) تقدیر مبرم: الذي لا يتوقّف على شيء.

(۲) تقدیر معلّق: الذي يتوقّف على شيء.

مثلاً تقدیر معلق یہ ہے کہ جس نے صلہ رحمی کی اس کی عمر میں زیادتی ہوگی، اور اگر صلہ رحمی نہیں کی تو

زیادتی نہ ہوگی۔ اس میں دو باتیں ہیں: ۱- عمر کا بڑھنا موقوف ہے صلہ رحمی پر۔ ۲- اللہ تعالیٰ کے پاس ماکان وما یکون کا علم ہے؛ اس لیے اللہ تعالیٰ کو تو معلوم ہے کہ وہ شخص صلہ رحمی کرے گا، یا نہیں کرے گا۔ پس اللہ تعالیٰ کے علم کے لحاظ سے یہ تقدیر مبرم ہے، جس میں کوئی تبدیلی نہیں۔ اور عمر کا بڑھنا صلہ رحمی پر موقوف ہونے کے لحاظ سے یہ تقدیر معلق ہے، جس میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔

مجدد الف ثانی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ: ''میری دعا سے تقدیر مبرم میں بھی تبدیلی آگئی''۔ یہ صوفیا کی بات ہے، اور تبدیلی کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے جس کو مبرم خیال کیا، وہ در حقیقت معلق تھی، ورنہ تقدیر مبرم میں تبدیلی کا ہونا خود مبرم کے معنی کے خلاف ہے۔

اکثر علماء قضا کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: ۱- قضائے مبرم، یعنی محکم غیر مشروط۔ ۲- قضائے معلق، یعنی مشروط۔ مثلاً فلاں آدمی دعا کرے گا یا صلہ رحمی کرے گا تو دعا سے اس کی تقدیر بدل جائے گی اور صلہ رحمی سے اس کی عمر کی اجل بدل جائے گی اور رزق میں برکت آئے گی۔

ابن التین السفاقسی، حافظ ابن حجر، ملا علی قاری اور علامہ شوکانی وغیرہ تقدیر کی تقسیم کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم ہے، مثلاً اگر زید صلہ رحمی کرے تو اس کی عمر بڑھ جائے گی اور وہ صلہ رحمی کرے گا تو اس کی عمر بجائے ۶۰ سال کے ۹۰ سال ہوگی؛ ہاں فرشتوں کے علم میں زیادت اور نقصان ممکن ہے: ﴿يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَ يُثْبِتُ ۚ وَ عِنْدَهٗۤ اُمُّ الْكِتٰبِ ۝۳۹﴾. (الرعد) فرشتوں کے علم میں محو واثبات تقدیر معلق ہے۔

لیکن دکتور محمد احمد کنعان نے بدء الامالی کی شرح ''جامع اللآلي'' (ص ۴۴-۶۶) میں طویل کلام کرکے اس تقسیم کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ قضا مبرم ہی ہے اور تقسیم کی تردیدیوں کی ہے کہ اس تقسیم پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ نیز اگر صحیح اجل اللہ تعالیٰ کو معلوم ہو اور فرشتوں کو معلوم نہ ہو تو وہ روح کیسے قبض کرتے ہیں اور اگر اللہ تعالیٰ بتلاتے ہوں تو تقدیر معلق کا فائدہ کیا ہوا؟

نیز ﴿وَ كَانَ اَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرَا ۝۳۸﴾. (الأحزاب) (اور اللہ تعالیٰ کے کام اندازے پر مقرر ہیں) اور ﴿وَ اِذَاۤ اَرَادَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ سُوْٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهٗ ۚ وَ مَا لَهُمْ مِّنْ دُوْنِهٖ مِنْ وَّالٍ ۝۱۱﴾. (الرعد) (اور جب اللہ تعالیٰ کسی قوم پر مصیبت ڈالنے کا ارادہ کرتے ہیں تو وہ ٹل نہیں سکتی اور نہ ان کے لیے اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی مددگار ہوتا ہے) اور ﴿فَاِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ ۝۳۴﴾. (الأعراف: ۳۴) (پس جب ان کا مقررہ وقت آتا ہے تو نہ پیچھے ہو سکتے ہیں اور نہ آگے بڑھ سکتے ہیں۔) سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر کی صرف ایک قسم ہے۔

اور نذر کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «إنه لا يرد شيئًا». (صحيح البخاري،

رقم:٦٦٠٨) یہ تقدیر کو رد نہیں کرتی۔ اسی طرح رزق اور اجل بھی مقدر ہیں۔ اور یہ تقدیر مبرم ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ﴾. (الزخرف:٣٢) (ہم نے ان کی روزی کو ان کے درمیان دنیوی زندگی میں تقسیم کی ہے، اور بعض کو بعض پر فوقیت دی ہے۔)

نیز اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَمُوْتَ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ كِتٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾. (آل عمران:١٤٥) (کسی نفس کے لیے ممکن نہیں کہ اس کو اللہ تعالی کے حکم کے بغیر موت آجائے، اللہ تعالی کی طرف سے ایک وقت مقرر لکھا ہوا ہے۔) ﴿اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ کے معنی قضا و قدر ہے۔ بخاری و مسلم کی حدیث ہے: «إن الله يأمر الملك بنفخ الروح في الجنين وأن يكتب أربع كلمات هي: رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد». (صحيح البخاري، رقم:٣٢٠٨. صحيح مسلم، رقم:٢٦٤٣)

اور صحیح مسلم کی روایت ہے کہ جب ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوسفیان اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی درازی عمر کی دعا مانگی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «قد سألتِ الله لآجالٍ مضروبةٍ وأيامٍ معدودةٍ وأرزاقٍ مقسومةٍ، لن يُعجِّل شيئًا قبل حِلِّه، أو يؤخِّر شيئًا عن حِلِّه، ولو كنتِ سألتِ الله أن يعيذكِ من عذابٍ في النار، أو عذابٍ في القبر كان خيرًا وأفضلَ». (صحيح مسلم، رقم:٣٦٦٣) (اگر آپ اللہ تعالی سے یہ سوال کرتیں کہ وہ آپ کو جہنم یا قبر کے عذاب سے پناہ دیں تو یہ بہت بہتر ہوتا۔)

جن آیات اور احادیث سے تقدیر کی تقسیم معلوم ہوتی ہے دکتور کنعان نے ان کو رد کیا ہے۔ آپ نے لکھا ہے:

١- ﴿يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَ يُثْبِتُ ۚ وَعِنْدَهٗۤ اُمُّ الْكِتٰبِ ﴿۳۹﴾﴾. (الرعد) (اللہ تعالی مٹاتے ہیں جس کو چاہتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں جس کو چاہتے ہیں اور اس کے پاس لوح محفوظ ہے) سے تقدیر معلق پر استدلال صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اس کا ایک معنی یہ ہے کہ اللہ تعالی جن احکام و آیات کو منسوخ کرنا چاہتے ہیں ان کو منسوخ کرتے ہیں اور جن کو باقی رکھنا چاہتے ہیں باقی رکھتے ہیں۔ یا مطلب یہ ہے کہ جو مشرکین عذاب کا مطالبہ کر رہے ہیں ان کو سمجھنا چاہیے کہ ہلاکت کا ایک دن مقدر ہے جب وہ دن آجائے گا تو اللہ تعالی اس شخص کو مٹا دے گا اور جس کی ہلاکت کا وقت نہیں آیا اس کو باقی رکھے گا۔ قرطبی کہتے ہیں کہ جو مقدر ہے وہ مثبت ہے اور جو غیر مقدر ہے وہ محو ہے۔

٢- اور آیت کریمہ ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَّ لَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖۤ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ ؕ اِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ ﴿۱۱﴾﴾. (فاطر) سے بھی استدلال صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کی عمر

طویل ہے اور دوسرے کی کم ہے، یہ دونوں باتیں لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔ یا یہ معنی ہے کہ معمر کی عمر اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کی عمر کی کمی دونوں علم الٰہی یا لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔

۳۔﴿ثُمَّ قَضٰۤى اَجَلًا ؕ وَ اَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهٗ﴾ (الأنعام: ٢) میں ﴿قَضٰۤى اَجَلًا﴾ سے موت اور ﴿اَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ سے حشر اور بعث کا وقت مراد ہے۔ یا ﴿قَضٰۤى اَجَلًا﴾ سے دنیا اور ﴿اَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ سے آخرت مراد ہے۔

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب نے اُن دو حدیثوں کو ذکر کیا ہے جن سے تقدیر معلق پر استدلال کیا جاتا ہے:

پہلی حدیث یہ ہے: «مَن أحَبَّ أن يُبسَط له في رزقه، أويُنسأ له في أثره فليصِلْ رحِمَه». (صحيح البخاري، رقم: ٢٠٦٧. صحيح مسلم، رقم: ٢٥٥٧) (جو آدمی پسند کرتا ہے کہ اس کے رزق میں فراخی ہو جائے، یا اس کی اجل کو موخر کر دیا جائے تو رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی کرے۔) یہ حدیث ﴿اِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ﴾. (یونس: ٤٩) کے ساتھ متعارض ہے؛ اس لیے اس کے معنی عمر کی برکت، طاعات کی توفیق، اولاد صالح، یا اس کے ذکر خیر کا باقی رہنا ہے۔

اور بعض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ لکھا ہے کہ یہ آدمی صلہ رحمی کرے گا اور اس کی وجہ سے اتنی عمر پائے گا اور یہ بغیر اگر مگر کے قضائے مبرم ہے۔

دوسری حدیث جس سے تقدیر معلق پر استدلال ہوتا ہے: «لا يرُدُّ القضاءَ إلا الدعاءُ ولا يزيد في العمر إلا البِرُّ». (سنن الترمذي، رقم: ٢١٣٩) ترمذی کی سند میں ابو مودود ضعیف ہے؛ ہاں حاکم کی ایک روایت (۱/۴۹۳) کی حاکم و ذہبی نے تصحیح کی ہے۔ ابو حاتم محمد بن حبان نے اس روایت کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ دائمی دعا کی وجہ سے تقدیر آسان ہو جاتی ہے اور احسان کی وجہ سے زندگی پُر مسرت ہو جاتی ہے۔ یہی عمر کی زیادتی ہے۔

دکتور محمد احمد کنعان کے تفصیلی کلام کا خلاصہ ختم ہوا۔ ڈاکٹر صاحب کے دلائل پر بحث ہو سکتی ہے، ہم نے تطویل سے دامن بچایا اور صرف ان کے کلام کی تلخیص ذکر کرنے پر اکتفا کیا۔

فائدہ: ہمارے متعدد اکابر نے مسئلہ تقدیر پر رسائل تحریر فرمائے ہیں۔ ادارہ اسلامیات، لاہور نے شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی، شیخ الحدیث مولانا محمد ادریس کاندھلوی، حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہم اللہ کے مسئلہ تقدیر پر رسائل کا مجموعہ چھاپا ہے۔

١٨- وَضَرَبَ لَهُمْ آجَالًا.

ترجمہ: اور ان کا آخری وقت یعنی عمریں مقرر کیں۔

آجال جمع أَجَل: مقررہ وقت کی انتہا۔ موت۔ زندگی کی مقررہ مدت۔

ہر ایک کی موت کا وقت مقرر ہے:

اللہ تعالی نے مخلوق کے ہر فرد کی موت کا ایک وقت مقرر فرمادیا ہے جس میں ایک لمحے کے لیے بھی تقدیم وتاخیر نہیں ہوسکتی ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ طِیْنٍ ثُمَّ قَضٰۤى اَجَلًا ؕ وَ اَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهٗ﴾. (الأنعام:٢)

ترجمہ وتشریح: اللہ تعالی وہی تو ہے جس نے تم کو بواسطہ آدم علیہ السلام مٹی سے پیدا کیا۔ نیز تمہارے اندر لوہا، پتھر اور پانی وغیرہ موجود ہیں، پھر تمہاری موت کے لیے ایک وقت مقرر کیا اور ہر چیز کی فنا کے لیے ایک وقت مقرر ہے۔ نیز قیامت کے لیے بھی اللہ تعالی کے پاس وقت مقرر ہے جس میں پوری کائنات فنا کی آغوش میں چلی جائے گی۔

و قال تعالی: ﴿لِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ ؕ اِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ فَلَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا یَسْتَقْدِمُوْنَ ۝٤٩﴾. (یونس)

ہر جماعت کے لیے ایک وقت مقرر ہے، جب ان کا مقررہ وقت آجائے تو نہ ایک سیکنڈ پیچھے ہٹیں گے اور نہ ایک لمحہ آگے بڑھیں گے۔

و قال تعالی: ﴿وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَمُوْتَ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ كِتٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾. (آل عمران:١٤٥)

ترجمہ وتشریح: یعنی کوئی جاندار نہیں مرسکتا، مگر اللہ تعالی کے حکم سے اس کی مقرر شدہ عمر لکھی ہوئی ہے؛ اس لیے محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس فانی دنیا سے وقت مقرر پر کوچ فرمائیں گے۔

ولو كانت الدنيا تدوم بأهلها ۞ لكان رسول الله فيها مخلدا

(السحر الحلال في الحكم والأمثال، ص٤٨، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

اگر زندگی کسی کے لیے قائم دائم رہتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس میں ہمیشہ رہتے؛ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔

و قال تعالی: ﴿وَ مَا یُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَّ لَا یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖۤ اِلَّا فِیْ كِتٰبٍ﴾. (فاطر:١١)

ترجمہ وتشریح: یعنی کسی عمر والے کو عمر نہیں دی جاتی اور نہ اس کی عمر میں کمی کی جاتی ہے؛ مگر یہ لوح محفوظ میں مکتوب ہے۔ یعنی ایک آدمی کی عمر کی لمبائی اور دوسرے آدمی کی عمر کی کمی دونوں لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔ یا ایک آدمی کی عمر کی کمی اور زیادتی تقدیر معلق کے طور پر لوح محفوظ میں مکتوب ہے کہ اگر اس

نے فلاں کام کیا تو اس کی عمر اتنی لمبی ہو جائے گی، اگرچہ اللہ تعالیٰ کے علم میں وہ تقدیر محکم ہے، مثلاً اس نے صلہ رحمی کی تو اس کی عمر ۲۰ سال لمبی ہو جائے گی اور اس نے صلہ رحمی کرلی تو عمر بڑھ گئی۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾. (یس)

اور ہم نے ہر چیز کو ایک واضح کتاب میں ضبط کر رکھا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ۞ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ۞﴾. (الرعد)

ترجمہ و تشریح: ہر مقررہ شے لوح محفوظ میں مکتوب ہے۔ اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں مٹاتے ہیں اور جو چاہتے ہیں ثابت کرتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جو تقدیر لکھی ہے اس میں محو و اثبات کرتے ہیں اس کے پاس لوح محفوظ ہے۔ جیسا کہ روایات میں آتا ہے کہ گناہوں کی وجہ سے رزق سے محرومی ہوتی ہے۔ نیز دعا سے تقدیر بدل جاتی ہے۔ صلہ رحمی سے عمر کی افزائش ہوتی ہے۔

اس آیت کریمہ کا ایک اور مطلب بھی بیان کیا گیا ہے کہ ہر زمانے کے لیے احکام مکتوب اور مقرر ہیں پھر جن احکام کو اللہ تعالیٰ منسوخ کرنا چاہتے ہیں ان کو دوسرے زمانے میں منسوخ کرتے ہیں اور جن کو باقی رکھنا چاہتے ہیں ان کو باقی رکھتے ہیں اور احکام کی یہ منسوخی کم علمی کی وجہ سے نہیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے پاس لوح محفوظ ہے جس میں سب کچھ مکتوب ہے؛ بلکہ ہر زمانے کے تقاضے اور مصلحت کی وجہ سے ہے، ورنہ اللہ تعالیٰ علام الغیوب ہیں۔

اور جس طرح موت کا وقت متعین ہے، اسی طرح اسبابِ موت کو بھی لکھا جا چکا ہے کہ کون بیماری سے مرے گا اور کون قتل ہو کر۔ نیز مخلوق کا رزق بھی لکھا جا چکا ہے جو مرنے سے پہلے اسے پہنچ کر رہے گا۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنه لن يموت العبد حتى يبلغه آخر رزقه هو له». (صحيح ابن حبان، رقم:۳۲۳۹، وإسناده صحيح على شرط مسلم. وابن ماجه، رقم:۲۱٤٤)

کیا مقتول اپنی موت کے مقررہ وقت پر مرتا ہے؟:

اہل سنت و جماعت کا مذہب یہ ہے کہ کوئی بھی شخص اپنی موت کے مقررہ وقت سے ایک لمحہ بھی آگے پیچھے نہیں ہو سکتا۔

عموماً معتزلہ کی طرف یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ قتل سے مقتول کی اجل کٹ گئی اگر وہ قتل نہ ہوتا تو اپنی اجل تک زندہ رہتا۔ لیکن ان کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مقتول اپنے مقررہ وقت پر ہی مرتا ہے؛ البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو کیا وہ اسی وقت مرتا جس وقت کہ قتل کیا گیا ہے، یا مزید زندہ رہتا، یا دونوں ہو سکتا ہے؟ قاضی عبد الجبار معتزلی نے پہلا

قول ابوالہذیل سے نقل کیا ہے، اور دوسرا قول بغدادیہ کا قرار دیا ہے اور تیسرا قول خود عبد الجبار کی رائے ہے۔

قاضی عبد الجبار معتزلی لکھتے ہیں: «اعلم أن من مات حتف أنفه مات بأجله، وكذا من قُتِل فقد مات بأجله أيضًا، ولا خلاف في هذا. والدليل عليه أن الأجل ليس المراد به ههنا إلا وقت الموت، وهما قد ماتا جميعا في وقت موتهما. وإنما الخلاف في المقتول لو لم يُقتَل كيف كان يكون حاله في الحياة والموت؟ فعند شيخنا أبي الهذيل أنه كان يموت قطعًا لولاه وإلا يكون القاتل قاطعا لأجله وذلك غير ممكن، وعند البغدادية أنه كان يعيش قطعًا، والذي عندنا أنه كان يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت، ولا يقطع على واحد من الأمرين فليس إلا التجويز». (شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، ص۷۸۲، فصل في الآجال. ط:مكتبة وهبة القاهرة)

١٩- لَمْ يَخْفَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ أَفْعَالِهِمْ[(١)] قَبْلَ أَنْ خَلَقَهُمْ[(٢)]، وَعَلِمَ مَا هُمْ عَامِلُونَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ[(٣)].

ترجمہ: مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے بھی ان کا کوئی فعل اس سے چھپا ہوا نہیں تھا، اور مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہی جانتا تھا کہ وہ اپنی زندگی میں کیا کچھ کرنے والے ہیں۔

مخلوق کی تخلیق سے پہلے سے ہی اللہ تعالی ان کے افعال واعمال سے واقف ہے:

اللہ تعالی کا علم ازلی ہے۔ وہ مخلوق کے احوال سے ازل سے ہی پوری واقفیت رکھتا ہے، اس کا علم ازل سے ہی تمام موجودات ومعدومات، ممکنات ومحالات، جزئیات وکلیات اور ذوات وصفات ہر چیز کو محیط ہے۔ مخلوق اور مخلوق سے صادر ہونے والے اعمال اللہ تعالی کے پیدا کیے ہوئے ہیں اور ازل سے ہی اس کے علم میں ہیں۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ۝﴾. (الصافات:٩٦) اور اللہ تعالی نے تم کو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا۔

معلوم ہوا کہ اللہ تعالی بندوں کے افعال کا خالق ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ بندوں کے اعمال وافعال کا خالق اللہ تعالی ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں: ما موصولہ ہے۔ یعنی وہ اصنام جو تم بناتے ہو یعنی پتھر وہ اللہ تعالی کی مخلوق ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ما مصدریہ ہے اور اگر موصولہ ہو اور اصنام مراد ہوں تو اصنام میں ایک تو پتھر اور لوہا ہے جو بالاتفاق اللہ تعالی کی مخلوق ہے اور دوسری اس کی شکل ہے جو انسان کی بنائی ہوئی ہے وہ بھی اللہ تعالی کی مخلوق ہے۔

وقال تعالی: ﴿اِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلّٰقُ الْعَلِيْمُ ۝﴾. (الحجر:٨٦) بیشک تمہارا رب ہی سب کو پیدا کرنے، سب کچھ جاننے والا ہے۔

وقال تعالی: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِيْمٌ ۝﴾. (البقرۃ) وہ ہر چیز کا پورا علم رکھنے والا ہے۔

وقال تعالی: ﴿اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ۭ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ ۝﴾. (الملك)

---

(١) قوله «أفعالهم» سقط من ٢، ٣، ٥، ٦، ٨، ٩، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٦. والأوضح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) في ١١، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٦، ٣١، ٣٦ «يخلقهم». ولا يضر المعنى. وسقط من ١٣، ٣٣ قوله «قبل أن خلقهم».

(٣) قوله «وعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم» سقط من ٩، و١٧، ٣٤. وفي ١٣ «وعلم ما هم غافلون من قبل خلقهم». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

ترجمہ وتشریح: کیا اللہ تعالی اپنی مخلوق کو نہیں جانتے؟ یقیناً جانتے ہیں۔ وہ باریک بین اور خبر دار ہیں۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ أحدَكم يُجمَع خَلقُه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقةً مثل ذلك، ثم يكون مُضغةً مثل ذلك، ثم يَبعَث اللّٰهُ ملكًا فيُؤمر بأربع كلمات، ويُقال له: اكتبْ عَملَه، ورِزقَه، وأجلَه، وشقيٌّ أو سعيدٌ، ثم يُنفَخ فيه الروح...». (صحيح البخاري، باب ذكر الملائكة، رقم:۳۲۰۸)

تم میں ہر ایک کی خلقت ماں کے پیٹ میں ۴۰ دن جمع کی جاتی ہے، پھر جما ہوا خون، پھر اس کے بعد گوشت کا لوتھڑا، پھر اللہ تعالی فرشتہ بھیجتے ہیں تو وہ چار کلمات کے ساتھ مامور کیا جاتا ہے، اس سے کہا جاتا ہے: اس کے عمل، رزق، اجل، شقاوت اور سعادت کو لکھو۔ پھر اس میں روح پھونک دی جاتی ہے۔

اشکال: جب اللہ تعالی کو ازل سے ہی یہ معلوم ہے کہ کون اچھے کام کرے گا اور کون بُرے کام کرے گا، کون جنتی ہے اور کون جہنمی، تو پھر ﴿لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملك:۲) میں کس طرح کی آزمائش کا ذکر ہے؟

جواب: اللہ تعالی کو تو ماکان ومایکون سبھی چیزوں کا علم ہے؛ لیکن اس نے اِتمام حجت کے لیے بندوں کو بعض کاموں کے کرنے کا حکم دیا ہے اور بعض چیزوں سے منع فرمایا ہے؛ تاکہ بندوں کو بھی پتا چل جائے کہ کون مامورات کی بجا آوری اور منہیات سے باز رہ کر اللہ کے فضل کا مستحق بن رہا ہے اور کون منہیات کا ارتکاب کرتا ہے، اور مامورات کو پس پشت ڈال کر اس کے عقاب کا مستحق بن رہا ہے۔

﴿لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا﴾ أي: ليظهر المطيع من العاصي بحسب على ما سبق به علمه.

۲۰- وَأَمَرَهُمْ بِطَاعَتِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَعْصِيَتِهِ.

ترجمہ: اللہ تعالی نے مخلوق کو اپنی فرمابرداری کا حکم دیا ہے اور نافرمانی سے روکا ہے۔

الطاعة: امتثال الأوامر والانقياد لها. حکم کی بجاآوری، فرماں برداری، تسلیم وانقیاد۔

اللہ تعالی نے مخلوق کو اطاعت کا حکم دیا اور معصیت سے منع فرمایا ہے:

اللہ تعالی نے مخلوق کو اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے اور انہیں اچھے کاموں کا حکم دیا ہے اور اپنے فضل سے اس پر اجر وثواب کا وعدہ فرمایا ہے اور برے کاموں سے منع کیا ہے اور نہ ماننے پر وعید فرمائی ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾. (الذاريات)

ترجمہ: ہم نے جنات اور انسانوں کو صرف عبادت کے لیے پیدا کیا۔

لِيَعْبُدُونِ: أي لآمرهم بعبادتي وأنهاهم عن معصيتي.

ماوردی نے مجاہد سے ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ کی تفسیر لآمرهم وأنهاهم نقل کیا ہے۔ (النكت والعيون ٥/٣٧٥)

و قال تعالی: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝٩٠﴾. (النحل)

ترجمہ: بے شک اللہ انصاف کرنے کا اور بھلائی کرنے کا اور رشتہ داروں کو دینے کا حکم کرتا ہے، اور بے حیائی اور بری بات اور ظلم سے منع کرتا ہے، اور تمہیں نصیحت کرتا ہے تاکہ تم یاد رکھو۔

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ کی مختصر تشریح:

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «هي أجمعُ آيةٍ في القرآن للخير والشر، ولو لم يكن فيه غيرُ هذه الآية الكريمة لكفَتْ في كونه تبياناً لكل شيءٍ وهدى». (تفسير أبي السعود ٥/١٣٦)

مدارک میں ہے: «هي أجمع آية القرآن للخير والشر، ولهذه يقرؤها كل خطيب على المنبر في آخر كل خطبة لتكون عظةً جامعةً لكل مأمور ومنهي». (مدارك التنزيل ٢/٢٣٠)

جس کی مختصر تشریح یہ ہے:

١- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ أي: الإنصاف. والعدلُ: التوحيد أيضًا.

٢- وَالْإِحْسَانِ أي: الإخلاص في العبادات وغيرها.

٣- وَالْإِحْسَانِ: أي: إحسان العبادة وإكمالها.

٤- وَالۡاِحۡسَانِ: أي: الإحسان إلى الناس.

٥- وَاِيۡتَآئِ ذِی الۡقُرۡبٰی أي: المال والدنيا.

٦- وَاِيۡتَآئِ ذِی الۡقُرۡبٰی أي: الدين.

یہ مأمورات کے چھ نمبر ہوگئے۔

وَيَنۡهٰی عَنِ الۡفَحۡشَآءِ

۱- شیطانی بے حیائی، لواطت وغیرہ۔

۲- نفسانی بے حیائی، زنا اور اس کے مقدمات۔

وَالۡمُنۡكَرِ اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

۱- نفسانی، جیسے نماز کے وقت سونا یا کھیلنا۔

۲- شیطانی، جیسے سگریٹ نوشی، شراب نوشی وغیرہ۔

وَالۡبَغۡیِ: ظلم کی دو قسمیں ہیں:

۱- نفسانی، جیسے کسی رشتہ دار کی زمین پر قبضہ کرنا نفسانی ظلم ہے۔

۲- شیطانی، جیسے خواہ مخواہ کسی غریب کی پٹائی اور اس کو تنگ کرنا۔

منہیات کی بھی چھ قسمیں ہوگئیں۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَمَنۡ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوۡلَهٗ يُدۡخِلۡهُ جَنّٰتٍ تَجۡرِیۡ مِنۡ تَحۡتِهَا الۡاَنۡهٰرُ خٰلِدِيۡنَ فِيۡهَا ؕ وَذٰلِكَ الۡفَوۡزُ الۡعَظِيۡمُ ۝ وَمَنۡ يَّعۡصِ اللّٰهَ وَرَسُوۡلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوۡدَهٗ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَالِدًا فِيۡهَا ۖ وَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِيۡنٌ ۝﴾. (النساء)

ترجمہ: اور جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی تابعداری کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو ان جنتوں میں داخل کردیں گے جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی، وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے اور یہی بڑی کامیابی ہے۔ اور جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولوں کی نافرمانی کرے گا اور اس کے حدود سے تجاوز کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو دوزخ میں داخل کریں گے، اس میں ہمیشہ رہے، اور اس کے لیے ذلیل کرنے والا عذاب ہے۔

اشکال: جب جن وانس عبادت کے لیے پیدا کئے گئے ہیں اور ان کی عبادت اللہ تعالیٰ کی مراد ہے تو پھر کیوں عبادت نہیں کرتے؟ اللہ تعالیٰ کی مراد اس کے ارادے سے مختلف نہیں ہوسکتی۔

جواب: ۱- لام عاقبت کے لیے ہے اور بعض مرتبہ بعض چیزوں پر ان کا نتیجہ مرتب نہیں ہوتا، جیسے لائٹ رات کو روشن کرنے کے لیے لگائی گئی، لیکن بعض راتوں میں نہیں جلائی جاتی۔

۲- خلقتُ بمعنی أمرتُ ہے یعنی جن وانس مامور بالعبادۃ ہیں؛ لیکن فاعل مختار ہونے کی وجہ سے بہت

سارے عبادت نہیں کرتے۔

۳- یایعبدون سے یستعدون للعبادۃ مراد ہے،یعنی جن وانس میں عبادت کی استعداد ہے اور ان کی استعداد اللہ تعالی کی مراد ہے؛لیکن سب کافروں نے اور بہت سارے مسلمانوں نے اپنی استعداد کو برباد کیا ہے اور عبادت نہیں کرتے۔

۴- عبادت سے مراد اطاعت اور تابعداری ہے؛چنانچہ مسلم کافرسب اللہ تعالی کے مطیع ہیں مسلمان اطاعت قہری اور اختیاری دونوں کرتے ہیں اور کافر اطاعت اختیاری نہیں کرتے، لیکن اطاعت قہری سے سر تابی نہیں کرسکتے،جب ان کی موت کا ارادہ اللہ تعالی کرتے ہیں تو موت سے راہِ فرار اختیار نہیں کرسکتے۔

و قال تعالی:﴿ الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوۃَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ﴾. (الملک:۲)

ترجمہ:اللہ تعالی نے موت وحیات کو پیدا کیا؛تاکہ تم کو آزمائے کہ تم میں سے کون بہت اچھا کام کرنے والا ہے۔

اشکال: جب اللہ تعالی معصیت سے روکتے ہیں تو اس آیت کریمہ کا کیا مطلب ہے:﴿وَ اِذَآ اَرَدْنَآ اَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنٰهَا تَدْمِيْرًا﴾.(الاسراء:۱۶) بظاہر یہ مطلب ہے کہ ہم خوشحال لوگوں کو فسق کا حکم دیتے ہیں۔

جواب: اس کے تین جوابات ہیں: ۱-جب ہم کسی بستی کی ہلاکت کا ارادہ کرتے ہیں تو ہم ان کے خوشحال لوگوں کو اطاعت کا حکم دیتے ہیں تو وہ نافرمانی کرتے ہیں تو ان پر ہمارا فیصلہ اور حجت پوری ہوجاتی ہے تو ان کو بالکل ہلاک وبرباد کردیتے ہیں۔

۲- أمرنا کے معنی حاکم بنانا ہے۔ہم خوشحال لوگوں کو حاکم بناتے ہیں تو وہ نافرمانی میں مبتلا ہوجاتے ہیں اور ہلاکت کے گھڑے میں گر جاتے ہیں۔

۳- أمرنا مترفیھا کے معنی ہیں ہم خوشحال لوگوں کی تعداد بڑھاتے ہیں اور وہ گناہوں کی مستی میں مگن ہوجاتے ہیں اور ہلاک کئے جاتے ہیں۔

٢١- وَكُلُّ شَيْءٍ يَجْرِي بِقُدْرَتِهِ[١] وَمَشِيئَتِهِ، وَمَشِيئَتُهُ تَنْفُذُ[٢] لَا مَشِيئَةَ لِلْعِبَادِ إِلَّا مَا شَاءَ لَهُمْ، فَمَا شَاءَ لَهُمْ كَانَ[٣]، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ.

ترجمہ: کائنات کی ہر چیز اس کی تقدیر اور اس کے ارادے کے مطابق چلتی ہے۔ وہی ہوتا ہے جو اللہ چاہتا ہے۔ بندوں کے چاہنے سے کچھ نہیں ہوتا؛ مگر وہ جو اللہ نے ان کے لیے چاہا، تو جو اللہ نے ان کے لیے چاہا وہ ہوا اور جو نہیں چاہا وہ نہیں ہوا۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾. (الحج: ٦٥)

اور کشتیاں بھی اسی کے حکم سے سمندر میں چلتی ہیں۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾. (الدهر: ٣٠)

اور تم ارادہ نہیں کرتے مگر جب اللہ تعالیٰ ارادہ کرے۔

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ پر اشکال وجوابات:

اشکال: اس آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کا ارادہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ پر موقوف ہے، اگر انسان گناہ کرے تو وہ اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارادہ اَقویٰ ہے، اس لیے معصیت کی نسبت اقویٰ کی طرف ہونی چاہیے۔ والعیاذ باللہ۔

جواب: (ا) آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے ارادے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا اردہ چلتا ہے۔ أي مشيتكم مع مشية الله. اور اللہ تعالیٰ کا ارادہ انسان کے ارادے کے لیے اکثر رکاوٹ نہیں بنتا، تاکہ انسان مجبور محض نہ بن جائے۔ اگر وہ شراب پیتا ہے تو فرشتے اس کے ہاتھ سے جامِ شراب نہیں گراتے؛ لیکن اگر کسی وقت اللہ تعالیٰ کا اردہ انسانی ارادے کے لیے رکاوٹ بن جائے تو وہ کام نہیں ہوتا۔ اگر کوئی آدمی درخت پر چڑھ گیا اور شاخوں کو کاٹنے لگا اور اتفاق سے گر گیا، یا گاڑی چلاتے ہوئے اتفاق سے آکسڈینٹ ہوگیا اور مر گیا تو اس پر خودکشی کا گناہ نہیں ہوگا۔ تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ اقویٰ ہے، لیکن وہ انسان کے ارادے کا تابع اور مؤید ہے۔ اقویٰ بحیثیت اقویٰ ارادہ توڑتا نہیں؛ بلکہ تائید کے درجے میں ہے۔

اگر آدمی شراب کا پیالہ منہ میں لیجائے گا تو اللہ تعالیٰ اس کے ہاتھوں کو مفلوج نہیں کرتا، إلا ماشاء اللہ۔

---

(١) في ٣، ٦ «بقدره». وفي ٣٣ «بتقديره». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) في ١٣، ١٥، ٣٣ «ويَنفُذُ بمشيئته». بدل قوله «ومشيئتِه، ومشيئتُه تنفذ». والمثبت من بقية النسخ. والأصح ما أثبتناه.

(٣) في ٢ «ما شاء الله كان». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

اور جہاں اقوی نے اضعف کو توڑ دیا وہاں اضعف پر گناہ نہیں ہو گا۔

(۲) کبھی کبھی مشیت ایجاد کے معنی میں آتی ہے۔ قاضی خان نے کتاب الطلاق کی ابتدا میں لکھا ہے کہ اگر کوئی اپنی بیوی کو شئت طالقك کہدے تو طلاق واقع ہو گی، اور اگر أردت طالقك کہدے تو طلاق نہیں ہو گی۔(قاضي خان على حاشية الفتاوى الهندية ۱/۴۵۲) معلوم ہوا کہ ارادہ میں طلب کے معنی ہیں اور مشیت میں ایجاد اور وجود کے معنی ہیں۔ تو آیت کریمہ کا مطلب یہ ہو گا: وما توجدون شيئا إلا أن يوجده الله ويتم وجوده. تم کسی چیز کو وجود نہیں دے سکتے جب تک اللہ تعالی اس کو موجود نہ کرے۔ اگر آدمی ائرپورٹ جا رہا ہو اور راستے میں بیمار ہو جائے تو بجائے ائرپورٹ کے ہسپتال پہنچ جائے گا۔

یاد رہے کہ مولانا عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے شرح وقایہ کے حاشیہ میں صاحب شرح وقایہ کے اس قول کو کہ مشیت میں ایجاد کے معنی ہیں رد فرمایا اور متکلمین و بعض فقہاء سے مشیت اور ارادہ کا مترادف ہونا نقل فرمایا ہے۔(حاشية شرح الوقاية، كتاب الطلاق ۲/۹۶)

جن فقہاء نے مشیت میں ایجاد کے معنی لئے ہیں یہ بعض عرب علاقوں کا عرف ہو گا۔ واللہ تعالی أعلم۔

(۳) ممکن ہے کہ مشیت کبھی کبھی رضامندی کے معنی میں استعمال ہو، اگرچہ اکثر یہ ارادہ کے ساتھ مترادف ہوتی ہے، مثلاً کتاب الزکاۃ میں آتا ہے «إنك لتعطي من شئت» آپ اس کو مال دیتے جو آپ کو پسند ہو۔(سنن أبي داود، رقم:۱۶۲۷) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے فرمایا: «فهل لك أن تؤم الناس؟ فقال: نعم إن شئت» یعنی اگر آپ کو پسند ہو تو میں امامت کروں گا۔(صحيح البخاري، رقم:۱۲۱۸) ابو داود میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے سے فرمایا: «هذا أبوك وهذه أمك، فخذ بيد أيهما شئت».(سنن أبي داود، رقم:۲۲۷۷) والدین میں جو آپ کو پسند ہو اس کا ہاتھ پکڑ لو۔ حضرت سودہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا: «أمسكني واقسم لي ما شئت».(صحيح البخاري، رقم:۲۶۹۴) مجھے آپ رکھ لیں اور جتنی دن باری آپ چاہیں میرے لیے مقرر فرمادیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک متوفی عنہا زوجہا سے فرمایا: «قد حللتِ فانكحي من شئتِ».(مسند أحمد، رقم:۲۶۶۵۶) آپ کی عدت پوری ہو گئی جس کے ساتھ مرضی ہو نکاح کر لیں۔

تو آیت کریمہ میں مشیت سے رضا مراد ہو گی اور خبر انشاء کے معنی میں ہو گی۔ اور خبر انشاء کے معنی میں آتی ہے، جیسے: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾.(البقرة:۱۹۷) یعنی فحش کلامی، فسق اور جھگڑے مت کرو۔ تو معنی یہ ہو گا کہ تم مت چاہو مگر وہ جو اللہ تعالی کو پسند ہو۔ اور اللہ تعالی سے ڈرو، ناپسندیدہ کام مت کرو، کیونکہ اللہ جاننے والا حکمت والا ہے۔ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿۳۰﴾

وہی ہوتا ہے جو اللہ چاہتا ہے:

مدعی لاکھ بُرا چاہے تو کیا ہوتا ہے ❁ وہی ہوتا ہے جو منظور خدا ہوتا ہے

کائنات کی ہر چیز خیر وشر، خوشی وغم، نفع ونقصان، راحت ومصیبت، عزت وذلت، غنا وفقر، حیات وموت، خوش حالی وبد حالی، اللہ ہی کے ارادے سے وجود میں آتی ہے، اللہ تعالی جس چیز کے وجود کا ارادہ فرماتے ہیں وہ چیز موجود ہو جاتی ہے اور جس کے عدمِ وجود کا ارادہ فرماتے ہیں وہ چیز وجود میں نہیں آتی، بندوں کے ارادے ومشیت کا اس میں دخل نہیں ہوتا، ہاں جس چیز میں بندوں کے ارادے کے ساتھ اللہ تعالی کا ارادہ بھی شامل ہو جاتا ہے وہ ہو جاتی ہے، اور جس میں شامل نہیں ہوتا وہ نہیں ہوتی۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے الاسماء والصفات میں اپنی سند سے امام اوزاعی سے نقل کیا ہے: «قال الأوزاعي: أتى النبي صلى الله عليه وسلم يهودي فسأله عن المشيئة، فقال: «المشيئة لله تعالى»، قال: فإني أشاء أن أقوم، قال: «قد شاء الله أن تقوم»، قال: فإني أشاء أن أقعد، قال: «فقد شاء الله أن تقعد»، قال: فإني أشاء أن أقطع هذه النخلة، قال: «فقد شاء الله أن تقطعها»، قال: فإني أشاء أن أتركها، قال: «فقد شاء الله أن تتركها». قال: فأتاه جبريل عليه الصلاة والسلام، فقال: لقنت حجتك كما لقنها إبراهيم عليه السلام». (الأسماء والصفات للبيهقي ٣٦٧/١، باب قول الله عزوجل ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. وقال البيهقي: هذا وإن كان مرسلا فما قبله من الموصولات في معناه يؤكده)

البتہ اللہ تعالی کا ارادہ ومشیت اس کی رضا کو مستلزم نہیں؛ یہی وجہ ہے کہ کفار ومشرکین کا ﴿لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَآ اَشْرَكْنَا وَ لَآ اٰبَآؤُنَا﴾ (الأنعام:١٤٨) کہنا صحیح نہیں؛ کیونکہ مشیت الگ چیز ہے اور رضا الگ چیز ہے۔ مشیت کو رضا کی دلیل بنانا تمام رسولوں اور کتب سماویہ کی تکذیب ہے؛ اس لیے کہ اگر اللہ تعالی کفر وشرک پر راضی ہوتا تو نہ رسولوں کو بھیجتا اور نہ ہی کتابوں کو نازل فرماتا۔ اللہ تعالی کا رسولوں کو بھیجنا اور کتابوں کو نازل فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ کافر کا کفر اللہ تعالی کے ارادے اور مشیت سے تو ہے؛ لیکن اس سے اللہ تعالی کی رضا وابستہ نہیں؛ قال اللہ تعالی: ﴿وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾. (الزمر:٧)

بندہ جو بھی کام کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے، اگر وہ اچھا کام ہوتا ہے تو اس کے ساتھ اللہ تعالی کی قضا وقدر اور ارادہ ومشیت کے ساتھ اللہ تعالی کی رضا ومحبت اور امر بھی شامل ہوتا ہے، اور اگر بندہ برا کام کرتا ہے تو اس کے ساتھ بھی اللہ تعالی کی قضا وقدر اور ارادہ ومشیت ہوتی ہے؛ لیکن رضا ومحبت نہیں ہوتی؛ بلکہ وہ اللہ کی نواہی کا مرتکب ہوتا ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَ اِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ ۚ وَ اِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِكَ ؕ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ ؕ فَمَالِ هٰٓؤُلَآءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا ۝٧٨﴾. (النساء)

جب منافقین کو بھلائی ملتی ہے تو کہتے ہیں یہ اللہ کی طرف سے ہے اور اگر ان کو تکلیف پہنچتی ہے تو کہتے ہیں یہ آپ کی طرف سے ہے۔ آپ کہہ دیں کہ سب اللہ کی طرف سے ہے۔ ان منافقین پر کیا بلا پڑی کہ بات سمجھنے کے قریب نہیں جاتے۔

اشکال: جب شر کا کام خیر کی طرح اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہے تو پھر عذاب کیوں دیا جاتا ہے؟

جواب: شر کا کام انسان کے ارادے سے ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کے ارادے کی تائید کے لیے ہے؛ تاکہ اس کا فاعل مختار ہونا برقرار رہے۔ یا یوں سمجھ لیں جب انسان شر کے کسب کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو پیدا کرتے ہیں۔ جب آدمی شراب نوشی کا ارادہ اور کسب کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ شراب اس کے پیٹ تک اس کے منشا کے مطابق پہنچاتے ہیں، اس کے حلق میں ڈاٹ نہیں لگاتے۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوْهُ﴾. (الأنعام:۱۱۲)

وقال تعالیٰ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَاٰمَنَ مَنْ فِی الْاَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِیْعًا﴾. (یونس:۹۹)

ترجمہ وتشریح: اگر تمہارا پروردگار چاہتا تو تم کو ایمان پر مجبور کرتا اور سب لوگ ایمان لاتے۔ یا اگر پروردگار چاہتا تو تمہارے اندر ایمان پیدا کرتا؛ لیکن تمہارے ارادہ نہ کرنے کی وجہ سے ایمان پیدا نہیں کیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک یہ معنیٰ ہے: لو شاء ربك لأجبرهم على خلق الإيمان. اور اہل سنت کے ہاں: لو شاء ربك لخلق الإيمان فيهم إجبارًا.

وقال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿اِنَّكَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ﴾. (القصص:۵۶)

ترجمہ وتشریح: آپ ہدایت پیدا نہیں کرسکتے اور منزل مقصود تک اپنے محبوبین (جیسے ابو طالب) کو پہنچا نہیں سکتے؛ لیکن اللہ تعالیٰ جس کو چاہے منزل مقصود تک پہنچاتے ہیں اور اس میں ہدایت پیدا کرتے ہیں۔ ہاں آپ راہِ راست دکھا سکتے ہیں۔ ﴿وَاِنَّكَ لَتَهْدِیْۤ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ﴾. (الشوری: ۵۲) یعنی آپ یقیناً راہِ راست دکھاتے ہیں۔

یہ آیت کریمہ ابو طالب کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں جب ابو طالب کی وفات کا وقت آیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس آئے اور فرمایا: اے چچا "لا إلٰہ إلا اللہ" پڑھ لیں، تاکہ قیامت کے دن میں آپ کے لیے گواہی دے سکوں۔ ابو طالب نے کہا: اگر مجھے یہ خوف نہ ہوتا کہ قریش مجھے یہ طعنہ دیں گے کہ موت کے خوف سے کلمہ پڑھا، تو میں اس کلمے کو پڑھ کر آپ کی آنکھوں کو ٹھنڈا کرتا۔ روح المعانی، تفسیر قرطبی و معارف القرآن اور دیگر تفاسیر میں یہ شانِ نزول مذکور ہے۔

٢٢- يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، وَيَعْصِمُ وَيُعَافِي[١] فَضْلًا[٢]، وَيُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ، وَيَخْذُلُ[٣] وَيَبْتَلِي[٤] عَدْلًا.

٢٣- وَكُلُّهُمْ يَتَقَلَّبُونَ فِي مَشِيئَتِهِ بَيْنَ فَضْلِهِ وَعَدْلِهِ.[٥]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے جس کو چاہے ہدایت دیتا ہے، اور جس کی چاہے حفاظت کرتا ہے، اور جس کو چاہے عافیت دیتا ہے۔ اور وہ عدل وانصاف کی بنا پر جسے چاہتا ہے گمراہ، رسوا اور آزمائش میں مبتلا کرتا ہے۔ تمام لوگ اللہ تعالیٰ کی چاہت کے مطابق اس کے فضل اور عدل کے درمیان زندگی گزار رہے ہیں۔

اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جسے چاہتا ہے اپنی طاعت وعبادت کی توفیق دیتا ہے، اپنی معصیت سے محفوظ رکھتا ہے، اور جسمانی وروحانی صحت وعافیت سے نوازتا ہے، اور یہ اس کا فضل وکرم ہے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ اور جسے چاہتا ہے گمراہ کردیتا ہے، اس کی مدد ونصرت کو چھوڑ دیتا ہے، اور جسمانی وروحانی ابتلا وآزمائش میں مبتلا کردیتا ہے، اور یہ اس کا عدل ہے؛ کیونکہ وہی ہر چیز کا حقیقی مالک ہے اور مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کا اختیار ہے۔ ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُوْنَ ۝٢٣﴾. (الأنبياء) وقال تعالى: ﴿وَيَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ ۝٢٧﴾. (إبراهيم)

یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ظلم نہیں؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ظلم سے پاک ہے: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا ۝٤٩﴾. (الكهف)

يهدي: أي يخلق الهداية في العبد. هدى فلانًا: راستہ بتانا، رہنمائی کرنا۔ ﴿وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ ۝١٠﴾. (البلد) اور ہم نے اس کو دونوں راستے (خیر وشر کے) بتلادیے۔ (تفصیل آگے آرہی ہے۔)

يعصِم: عصَمه الله: ہلاکت وگمراہی میں پڑنے سے محفوظ رکھنا۔

---

(١) في ١، ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ١٠، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٤، ٣٥ زيادة «من يشاء» بعد قوله «ويعافي». ولا يضر المفهوم.

(٢) في ١٦ بعده زيادة «وكرما». ولا يتغير المعنى.

(٣) قوله «ويخذل» سقط من ١٩. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) في ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٤، ٣٥ زيادة «من يشاء» بعد قوله «ويبتلي». ولا يضر المفهوم.

(٥) قوله «وكلهم يتقلبون في مشيئته بين فضله وعدله» سقط من ١. وسقط من ٣، ٦، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٩، ٢٦، ٢٨، ٣١، ٣٤، ٣٦ قوله «بين فضله». والمثبت من بقية النسخ. وفي ٢٥ بعده زيادة «والله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد». ولا يضر في المفهوم.

يعافي: عافاه الله معافاةً: امراض وآفات سے محفوظ رکھنا، خیریت وعافیت سے رکھنا، صحت وعافیت عطا کرنا۔

العافية: دفاع الله عن العبد.

الفضل: إعطاء ما لا يستحق العبد بنفسه، وإيثار النعمة عليه بما لا يستوجبه بأصل شأنه. بلا استحقاق کوئی چیز عطا کرنا۔

يخذُل: خذَل فلانا: مدد سے ہاتھ کھینچ لینا۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَاِنْ يَّخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِيْ يَنْصُرُكُمْ مِّنْۢ بَعْدِهٖ﴾. (آل عمران: ۱٦٠) اور اگر وہ تمہاری مدد چھوڑ دے تو پھر ایسا کون ہے جو اس کے بعد تمہاری مدد کر سکے۔

الخذلان: خلق قدرة المعصية في العبد.

يبتلي: ابتلاه الله: امتحنه. بَلاه بلاءً: آزمانا، مصیبت میں گرفتار کرنا۔

العدل: البدل المساوي من غير ظلم. انصاف۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَاۤ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْا عَنْ كَثِيْرٍ ﴾. (الشوری)
اور تم پر جو مصیبت آتی ہے تو وہ تمہارے ہی ہاتھوں کے کیے ہوئے کاموں سے آتی ہے اور وہ بہت سے گناہ تو معاف کر دیتا ہے۔

گناہوں کی وجہ سے مصیبت میں مبتلا ہونا عدل کی طرف اشارہ ہے اور بہت ساری خطاؤں سے درگزر فرما دینے میں فضل کی طرف اشارہ ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿مَاۤ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمَاۤ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِكَ وَاَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا وَكَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا ﴾. (النساء)

(اے انسان) تجھ کو جو کوئی خوشحالی پیش آتی ہے وہ محض اللہ کی جانب سے ہے اور جو کوئی بدحالی پیش آوے وہ تیرے ہی سبب سے ہے۔

انسان کی خوشحالی اللہ کی طرف سے اس کا فضل ہے اور اس کی بدحالی اس کے غلط اعمال کی وجہ سے ہے اور یہ اللہ کا عدل ہے۔

ہدایت کے معنی:

ہدایت کے دو معنی ہیں:

۱- راستہ دکھلانا۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَاِنَّكَ لَتَهْدِيْۤ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ﴾. (الشوری)
اور بیشک آپ لوگوں کو سیدھا راستہ دکھا رہے ہیں۔

و قال تعالی: ﴿وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَیْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى﴾. (فصلت:۱۷)
اور بہر حال قوم ثمود کو ہم نے راہِ حق دکھائی، پس انھوں نے گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دی۔
ان آیات کریمہ میں ہدایت پہلے معنی میں استعمال ہوا ہے۔
۲- منزل مقصود تک پہنچانا۔ ہدایت اس دوسرے معنی میں اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿اِنَّكَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ﴾. (القصص:٥٦)
معتزلہ کا یہ کہنا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب ہے، صحیح نہیں؛ اس لیے کہ خود اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿فَاِنَّ اللّٰهَ یُضِلُّ مَنْ یَّشَآءُ وَ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ﴾. (فاطر:۸)
اللہ جس کو چاہتا ہے راستے سے بھٹکا دیتا ہے اور جسے چاہتے ہیں ٹھیک راستے پر جما دیتا ہے۔
و قال تعالی: ﴿وَ لَوْ شِئْنَا لَاٰتَیْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰىهَا﴾. (السجدة:۱۳)
اور اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو اس کی ہدایت دے دیتے۔ یعنی اس کو مجبور کرتے؛ لیکن بندہ کا اختیار باطل ہو جاتا۔
و قال تعالی: ﴿یُضِلُّ بِهٖ كَثِیْرًا وَّ یَهْدِیْ بِهٖ كَثِیْرًا﴾. (البقرة:٢٦)
قرآن کریم سے بہت سارے گمراہ ہوتے ہیں اور بہت سارے ہدایت پاتے ہیں۔
قرآن ہدایت کے لیے ہے؛ لیکن بہت سوں نے انکار وعناد کی وجہ سے قرآن کو سبب ضلال بنایا۔ جیسے آگ کھانا پکانے کے لیے ہے، لیکن اگر کوئی اس کو کپڑوں میں رکھدے تو سبب فساد بن گئی۔
و قال تعالی: ﴿وَ لَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَاٰمَنَ مَنْ فِی الْاَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِیْعًا﴾. (یونس:۹۹)
ترجمہ و تشریح: اگر آپ کا پروردگار چاہتا تو سب زمین والے ایمان لاتے؛ لیکن ایمان میں زبردستی نہیں؛ ﴿لَاۤ اِكْرَاهَ فِی الدِّیْنِ﴾. (البقرة:۲٥٦)

جب دین میں جبر نہیں تو مرتد کو کیوں قتل کیا جاتا ہے؟:

اشکال: جب ایمان اور دین میں جبر نہیں تو پھر مرتد کو کیوں قتل کیا جاتا ہے اور مشرکین عرب کے بارے میں آیا ہے: یا اسلام قبول کریں، یا قتل کئے جائیں گے۔ اور قتال اور جہاد کیوں رکھا گیا؟
جواب: ۱- بعض علماء اس کو منسوخ کہتے ہیں؛ اس لیے کہ عرب کو دین اسلام پر مجبور کیا گیا یا اسلام قبول کریں یا قتل کے لیے تیار رہیں۔
۲- یہ اہل کتاب کے بارے میں ہے کہ وہ جزیہ ادا کریں اسلام پر ان کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک نصرانی بڑھیا پر اسلام پیش کیا، اس نے کہا میں بوڑھی عورت ہوں اور موت

کا وقت قریب ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: «اللهم اشهد. ثم تلا ﴿لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ﴾.
(الناسخ والمنسوخ للنحاس، ص۲۵۹، مكتبة الفلاح، الكويت)اس آیت کا شانِ نزول بھی یہ ہے کہ انصار میں جن خواتین کی اولاد مرتی یا نہیں ہوتی تھی وہ منت مانتی کہ اگر اولاد ہوئی تو اس کو یہودی بنائیں گے۔ ایسے کئی بچے بنو نضیر کے پاس تھے جب بنو نضیر جلاوطن کئے گئے تو انصار نے کہا ہم اپنی اولاد نہیں جانے دیں گے اور اس کو زبردستی مسلمان بنائیں گے تو یہ آیت نازل ہوئی۔(تفسیر ابن کثیر ۱/۶۸۲)

خلاصہ یہ ہوا کہ مشرکین عرب اور مرتد میں اکراہ باقی رہا اور اہل کتاب میں نہیں رہا۔

۳- تیسرا مطلب یہ ہے لا حاجة إلى الإكراه في الدين یعنی دین میں اکراہ کی ضرورت نہیں؛ کیونکہ روشنی اور تاریکی کا فرق واضح ہو چکا ہے۔ کبھی کبھی کسی خاص فائدے اور مصلحت کے تحت اجبار ہو سکتا ہے جیسے کوئی کہدے: پانی مت لاؤ مجھے پیاس نہیں۔ پھر کسی بزرگ کا بچا ہوا پانی برکت کے لیے پی لے۔ اسی طرح مشرکین عرب پر اجبار ہوا؛ تاکہ جزیرۃ العرب اسلام کا محفوظ قلعہ بن جائے اور دشمنوں کی سازشوں سے محفوظ رہے، یا مرتد کو قتل کیا جائے؛ تاکہ اسلام کی نظریاتی سرحدوں کی حفاظت ہو جائے اور مرتدین اسلام کو بازیچہ اطفال نہ بنائیں۔

۴- اسلام خیر ہی خیر ہے اس پر اِکراہ ظاہراً اِکراہ ہے حقیقت میں اِکراہ نہیں، جیسے کوئی ڈاکٹر کسی مریض کو دوائی کھانے پر مجبور کرے یہ ظاہری اِکراہ ہے عرف میں اِکراہ نہیں۔ نیز ایمان قلبی کیفیت ہے اس پر ظاہری اِکراہ ہو سکتا ہے، حقیقی اِکراہ نہیں ہو سکتا۔ نیز مرتد میں بقاء علی الاسلام پر اِجبار ہے ابتداء پر نہیں۔

کسی کے ساتھ اللہ تعالیٰ فضل کا معاملہ فرماتا ہے اور کسی کے ساتھ عدل کا:

اللہ تعالیٰ نے بندوں کو کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دے کر انھیں اچھے کام کے کرنے اور برے کاموں سے رکنے کا مکلف بنایا ہے۔ اللہ پر یہ واجب نہیں کہ بندے وہی کام کریں جو ان کے لیے اصلح اور بہتر ہو۔ اگر وہ کسی کو ہدایت سے نوازے، اس کی حفاظت کرے اور اسے عافیت عطا فرمائے تو یہ اس کا فضل ہے، اور اگر کسی کو اس کی بداعمالیوں کی وجہ سے اسے گمراہ اور ذلیل ورسوا کر دے اور اسے ابتلا و آزمائش میں ڈال دے تو یہ اس کا عدل ہے۔ اور کائنات کا سارا نظام اسی فضل وعدل کے درمیان جاری ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿مَنْ يَّشَاِ اللّٰهُ يُضْلِلْهُ ۭ وَمَنْ يَّشَاْ يَجْعَلْهُ عَلٰي صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ۝﴾.(الأنعام) اللہ جسے چاہے گمراہ کر دے اور جسے چاہے سیدھی راہ پر ڈال دے۔

وقال تعالیٰ: ﴿فَاِنَّ اللّٰهَ يُضِلُّ مَنْ يَّشَاۗءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاۗءُ﴾.(فاطر:۸) اللہ جس کو چاہتا ہے راستے

سے بھٹکا دیتا ہے اور جسے چاہتے ہیں ٹھیک راستے پر جما دیتا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿فَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ ۚ وَمَنْ يُّرِدْ اَنْ يُّضِلَّهٗ يَجْعَلْ صَدْرَهٗ ضَيِّقًا حَرَجًا كَاَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَآءِ﴾. (الأنعام: ۱۲۵)

جسے اللہ چاہتا ہے کہ ہدایت دے تو اس کے سینہ کو اسلام کے قبول کرنے کے لیے کھول دیتا ہے اور جس کے متعلق چاہتا ہے کہ گمراہ کرے اس کے سینہ کو بے حد تنگ کر دیتا ہے گویا وہ آسمان پر چڑھ رہا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿اِنْ هِيَ اِلَّا فِتْنَتُكَ ؕ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَآءُ وَتَهْدِيْ مَنْ تَشَآءُ﴾. (الأعراف: ۱۵۵)

یہ آپ کی طرف سے محض ایک امتحان ہے۔ جس کو آپ چاہیں گمراہی میں ڈال دیں اور جس کو آپ چاہیں ہدایت پر قائم رکھیں۔

وقال تعالیٰ: ﴿هُوَ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَّمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ ؕ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ ۝﴾. (التغابن) اللہ تعالیٰ وہی تو ہے جس نے تم کو پیدا کیا تو بعض تم میں سے کافر ہیں اور بعض مومن ہیں اور اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال پر دانا بینا ہے۔

اور یہ کفر اور ایمان انسانوں کا کسب اور اللہ تعالیٰ کی تخلیق ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَلٰكِنَّ اللّٰهَ حَبَّبَ اِلَيْكُمُ الْاِيْمَانَ وَزَيَّنَهٗ فِيْ قُلُوْبِكُمْ وَكَرَّهَ اِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوْقَ وَالْعِصْيَانَ ؕ اُولٰٓئِكَ هُمُ الرّٰشِدُوْنَ ۝ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَنِعْمَةً ؕ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝﴾. (الحجرات: ۷، ۸)

لیکن اللہ تعالیٰ نے ایمان تمہارے لیے محبوب بنایا اور تمہارے دلوں میں آراستہ کر دیا اور کفر اور فسق و فجور اور گناہ کو تمہارے نزدیک ناپسندیدہ بنایا۔ یہ لوگ ہدایت پر ہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فضل اور احسان ہے اور اللہ تعالیٰ علم والے اور حکمت والے ہیں۔

یعنی ولید بن عقبہ کو شیطان صفت لوگوں نے بتلایا کہ لوگ آپ کے مقابلے کے لیے نکلے ہیں تو انھوں نے فاسق کی خبر فسق و فجور کی محبت کی وجہ سے قبول نہیں کی، یہ اجتہادی خطا تھی؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایمان کو صحابہ کے لیے پسندیدہ بنایا۔ أي: ما أحب الصحابة الكفر والفسوق، لكن الله حبب إليهم الإيمان...الخ.

وقال تعالیٰ: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ﴾. (إبراهيم: ۱۱)

ترجمہ و تشریح: پیغمبروں نے لوگوں سے کہا: ہم تم جیسے انسان ہیں؛ لیکن اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جن پر چاہتے ہیں احسان فرماتے ہیں؛ اس لیے ہم پر نبوت کا احسان فرمایا۔

وقال تعالی: ﴿ذٰلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللهِ ۚ وَكَفٰى بِاللهِ عَلِيْمًا﴾. (النساء) انبیاء وصدیقین وغیرہ کی رفاقت اللہ تعالی کا فضل ہے اور اللہ تعالی کا علم کافی ہے۔

وقال تعالی: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنٰفِقِيْنَ فِئَتَيْنِ وَاللهُ اَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوْا﴾. (النساء:۸۸) پس تم کو کیا ہو گیا کہ تم منافقین کے بارے میں دو گروہ بن گئے اور اللہ تعالی نے ان کو الٹا پھیر دیا ان کے کرتوتوں کی وجہ سے۔

وقال تعالی: ﴿وَيُضِلُّ اللهُ الظّٰلِمِيْنَ ۙ وَيَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَآءُ﴾. (إبراهيم) اور اللہ تعالی ظالموں کو گمراہ کرتے ہیں اور اللہ وہی کرتے ہیں جو چاہتے ہیں۔

اللہ تعالی اپنے بندوں کے ساتھ جو بھی معاملہ فرماتے ہیں وہ علم وحکمت پر مبنی ہوتا ہے، بعض حکمتوں کا علم قرآن وحدیث اور غور وفکر کے ذریعہ ہو سکتا ہے؛ لیکن حکمت خداوندی کا احاطہ ممکن نہیں، جیسا کہ اللہ تعالی کی دیگر صفات کا احاطہ نہیں ہو سکتا۔

ابن عبد البر نے التمہید میں اپنی سند سے وہب بن منبہ سے روایت کیا ہے: «قال وهب بن منبه: نظرت في القدر فتحيرت، ثم نظرت فيه فتحيرت، ووجدت أعلم الناس بالقدر أكفهم عنه، وأجهل الناس به أنطقهم فيه». (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ٦٧/٦)

انسان کبھی اللہ تعالی کے فضل سے ایمان اور رشد وہدایت کی راہ پر گامزن ہوتا ہے، اور کبھی اس کے گناہوں اور غفلت کی وجہ سے اللہ تعالی اس کی مدد چھوڑ دیتے ہیں اور وہ کفر یا فسق میں مبتلا ہو جاتا ہے، پھر کبھی اللہ تعالی اپنے فضل سے اس کو کفر وفسق کی دلدل سے نکال کر رشد وہدایت کے راستے پر ڈال دیتے ہیں، اور کبھی اسی حال میں اس کو موت آجاتی ہے۔ (اللہ تعالی ہماری حفاظت فرمائے۔)

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اللہ تعالی کبھی ایک ہی وقت میں کسی کو اپنے فضل سے اچھے کام کی توفیق عطا فرماتے ہیں اور وہ اچھے کام کرتا ہے اور جب اللہ کا فضل اس کے ساتھ شامل حال نہیں ہوتا تو وہ گناہوں میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

قال ابن قيم: «فالعبيد متقلبون بين توفيقه وخذلانه، بل العبد في الساعة الواحدة ينال نصيبه من هذا وهذا، فيطيعه ويرضيه، ويذكره ويشكره بتوفيقه له ثم يعصيه ويخالفه ويسخطه ويغفل عنه بخذلانه له، فهو دائر بين توفيقه وخذلانه، فإن وفقه فبفضله ورحمته، وإن خذله فبعدله وحكمته، وهو المحمود على هذا وهذا، له أتم حمد وأكمله، ولم يمنع العبد شيئا هو له، وإنما منعه ما هو مجرد فضله وعطائه، وهو أعلم حيث يضعه وأين يجعله؟». (مدارج السالكين ٤١٣/١)

پس بندے اللہ تعالیٰ کی توفیق دینے اور توفیق سلب کرنے کے درمیان چلتے پھرتے ہیں؛ بلکہ بندہ تھوڑی دیر میں کبھی توفیق سے بہرہ مند ہوتا ہے اور کبھی سلب توفیق سے۔ اگر اللہ توفیق عطا کرے تو اس کا فضل ہے اور اگر نہ دے تو اس کا عدل اور حکمت ہے۔ اللہ تعالیٰ دونوں صورتوں میں مکمل حمد کے مستحق ہیں۔ اگر توفیق نہ دی تو بندہ سے بندہ کی ملکیت منع نہیں کیا۔ توفیق خالص اللہ تعالیٰ کا فضل اور بخشش ہے اس کو خوب معلوم ہے کہ توفیق کہاں رکھنا چاہیے۔

٢٤- وَهُوَ مُتَعَالٍ عَنِ الْأَضْدَادِ وَالْأَنْدَادِ(١).

ترجمہ: اللہ کی ذات ہمسروں اور شرکاء سے بالاتر ہے۔

الضد: مخالف۔ المضاد: من يتصرف تصرفا يريد أن يغلب الله به على زعمه.

الند: مثل، نظیر، ہم پلہ، ہم رتبہ، ہم سر۔

اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات میں وحدہ لاشریک لہ ہے:

معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ افعال کا خالق ہے؛ جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ ہر چیز کا خالق اللہ ہے، بندہ صرف کاسب ہے، بندے سے اچھا یا برا، نیکی یا بدی، کفر یا ایمان جو کچھ بھی صادر ہوتا ہے ان سب کا خالق اللہ ہے، بندہ اپنے اختیار سے ان کا کاسب ہے۔

بندے کو خالقِ افعال ماننے کی صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ اللہ اور بندے کے درمیان خلق میں شرکت لازم آئے گی؛ جبکہ یہ نصوص کے خلاف ہے۔

قال الله تعالى: ﴿ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ ۚ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (الأنعام:١٠٢) یہی اللہ تعالیٰ تمہارا رب ہے، اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہ ہر چیز کا خالق ہے۔

وقال تعالى: ﴿اَلَآ اِنَّ لِلّٰهِ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ ؕ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ شُرَكَآءَ ؕ اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصُوْنَ ﴿٦٦﴾﴾. (يونس:٦٦)

سن لیجئے! آسمان وزمین کی سب چیزیں اللہ کے لیے ہیں اور جو لوگ ماسوی اللہ سے مدد مانگتے ہیں وہ شرکاء کی تابعداری نہیں کرتے وہ صرف اپنے خیالات کی اتباع کرتے ہیں وہ صرف اٹکل دوڑا رہے ہیں۔

یا معنی یہ ہے: جو اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر شرکاء سے مدد مانگتے ہیں وہ جس چیز کی اتباع کرتے ہیں وہ بے حقیقت شے ہے اور وہ اٹکل پر چلتے ہیں۔

پہلے معنی میں ما نافیہ اور دوسرے معنی میں ما استفہامیہ ہے، اور ما موصولہ بھی بن سکتا ہے۔ پھر مَا يَتَّبِعُ، مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ پر عطف ہوگا۔

وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ﴿١﴾ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ ۙ وَلَمْ يُوْلَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ﴿٤﴾﴾. (الإخلاص)

ترجمہ وتشریح: آپ کہدیں شان یہ ہے کہ اللہ ایک ہے۔

---

(١) قوله «وهو متعال عن الأضداد والأنداد» أثبتناه من ١، ٤، ١١، ١٦، ١٧، ٣٣. وهو ساقط من بقية النسخ.

احد کے تین معانی ہیں: ١- ایک ہے، دو نہیں۔ یہ واحد بالعدد ہے۔ ٢-ایک ہے اس کی کوئی نظیر نہیں۔ یعنی بے مثال ہے۔ ٣-ایک ہے، یعنی جسم کی طرح اس کے اجزاء اور اعضاء نہیں۔

اللہ تعالی بے نیاز ہے۔ سب اس کے محتاج ہیں، وہ کسی کا محتاج نہیں۔ اس میں ان نام نہاد مسلمانوں کی تردید ہے جو اپنی حاجات اولیاء سے غائبانہ مانگتے ہیں اور ان کو الوہیت کا درجہ دیتے ہیں۔

نہ اللہ نے کسی کو جنا ہے اور نہ کسی سے جنا گیا۔ اس میں مسیحیوں اور بعض یہودیوں کی تردید ہے جو مسیح ابن اللہ اور عزیر ابن اللہ کہتے ہیں۔

اللہ تعالی کا کوئی ہم سر اور ذرہ برابر شریک نہیں۔ اس میں مجوس کی تردید ہے جو دو خالق کے قائل ہیں: خالق الخیر کو یزدان اور خالق الشر کو اہرمن کہتے ہیں۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ سورہ اخلاص کی تفسیر میں لکھتے ہیں: «قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ. أي متوحد في ذاته متفرد بصفاته. اَللّٰهُ الصَّمَدُ. أي المستغني عن كل أحد والمحتاجُ إليه كل أحد. لَمْ يَلِدْ ۙ وَلَمْ يُوْلَدْ. أي ليس بمحل الحوادث ولا بحادث. وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ. أي ليس له أحد مماثلا ومجانسا ومشاهًا ومؤانسا، وفيه رد على كفار مكة حيث قالوا: الملائكة بنات الله، وعلى اليهود حيث قالوا: عزير ابن الله، وعلى النصاري حيث قالوا: المسيح ابن الله وأن أمه صاحبة له». (منح الروض الأزهر، ص٦١ ٦١)

و قال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا﴾. (البقرة:٢٢) تم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔

و قال تعالى: ﴿ وَ جَعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا لِّيُضِلُّوْا عَنْ سَبِيْلِهٖ ؕ قُلْ تَمَتَّعُوْا فَاِنَّ مَصِيْرَكُمْ اِلَى النَّارِ ۝﴾. (إبراهيم) اور کافر لوگ اللہ تعالی کے لیے شریک بناتے ہیں، تاکہ لوگوں کو اللہ کے راستے سے گمراہ کریں۔ آپ ان سے کہہ دیں کہ تھوڑے سے مزے اُڑالو، یقیناً تمہاری واپسی کی جگہ جہنم ہے۔

و قال تعالى: ﴿ وَ جَعَلَ لِلّٰهِ اَنْدَادًا لِّيُضِلَّ عَنْ سَبِيْلِهٖ ؕ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيْلًا ۖ اِنَّكَ مِنْ اَصْحٰبِ النَّارِ ۝﴾. (الزمر) اور کافر اللہ کے لیے شریک گھڑلیتا ہے، جس کے نتیجے میں دوسروں کو بھی اللہ کے راستے سے بھٹکاتا ہے۔ آپ کہہ دیں کہ کچھ دن اپنے کفر کے مزے اُڑالے، یقیناً تو دوزخ والوں میں شامل ہے۔

و قال تعالى: ﴿ اَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُوْنَ اَنَّ مَعَ اللّٰهِ اٰلِهَةً اُخْرٰى ؕ قُلْ لَّاۤ اَشْهَدُ ۚ قُلْ اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ﴾. (الأنعام:١٩) کیا تم یہ گواہی دیتے ہو کہ اللہ تعالی کے ساتھ دوسرے معبود اور حاجت روا ہیں؟ آپ کہہ دیں میں تو یہ گواہی نہیں دے سکتا۔ اللہ تعالی ہی معبود اور حاجت روا ہے۔

و قال تعالى: ﴿ سُبْحٰنَهٗ وَ تَعٰلٰى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ۝﴾. (يونس) و قال تعالى: ﴿ سُبْحٰنَهٗ وَ تَعٰلٰى عَمَّا يَصِفُوْنَ ۝﴾. (الأنعام) و قال تعالى: ﴿ فَتَعٰلَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ۝﴾. (الأعراف) اللہ تعالی ان شریکوں سے برتر ہیں جو تم بناتے ہو۔

٢٥- لَا رَادَّ لِقَضَائِهِ، وَلَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ، وَلَا غَالِبَ لِأَمْرِهِ.

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے فیصلے کو کوئی ٹال نہیں سکتا، اور اس کے حکم کو کوئی پیچھے نہیں ڈال سکتا، اور اس کے فیصلوں پر کوئی غالب نہیں آسکتا۔

اللہ تعالیٰ کے فیصلے کو کوئی ٹال نہیں سکتا اور نہ اس پر کوئی غالب آسکتا ہے:

اللہ تعالیٰ کی قدرت کامل ہے، اس کے سامنے سب عاجز ہیں، کوئی اس کے فیصلے پر غالب نہیں آسکتا۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهٗٓ إِلَّا هُوَ ۭ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۝ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ ۭ وَهُوَ الْحَكِيْمُ الْخَبِيْرُ ۝﴾. (الأنعام)

ترجمہ و تشریح: اور اگر اللہ تعالیٰ آپ کو تکلیف اور نقصان پہنچانا چاہے تو اس کو کوئی اور دور نہیں کر سکتا، اور اگر فائدہ دینا چاہے تو وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ وہ اپنے بندوں پر غالب ہے اور بڑی حکمت والا اور بے حد خبر دار ہے۔ یعنی نفع و نقصان کا مالک اللہ تعالیٰ ہے، کوئی اور نہیں۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهٗٓ إِلَّا هُوَ ۚ وَإِنْ يُّرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهٖ ۭ يُصِيْبُ بِهٖ مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ﴾. (یونس:١٠٧)

ترجمہ و تشریح: اور اگر اللہ تعالیٰ آپ کو تکلیف اور نقصان پہنچانا چاہے تو اس کو کوئی اور دور نہیں کر سکتا، اور اگر فائدہ دینا چاہے تو وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ وہ اپنا فضل اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے پہنچا دیتے ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿مَا يَفْتَحِ اللّٰهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۚ وَمَا يُمْسِكْ ۙ فَلَا مُرْسِلَ لَهٗ مِنْ بَعْدِهٖ﴾. (فاطر:٢)

اگر اللہ تعالیٰ کسی کے لیے رحمتوں کے دروازے کھولتے ہیں تو کوئی ان کو بند نہیں کر سکتا اور اگر بند کر دیں تو کوئی اس کے علاوہ رحمت کو بھیج نہیں سکتا۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَاللّٰهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهٖ﴾. (الرعد:٤١)

اللہ تعالیٰ فیصلہ کرتے ہیں اس کے فیصلے کو کوئی پیچھے نہیں ڈال سکتا۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰٓى أَمْرِهٖ﴾. (یوسف:٢١)

اور اللہ تعالیٰ اپنے کام پر غالب اور قادر ہیں۔

۲۶- آمَنَّا بِذَلِكَ كُلِّهِ، وَأَيْقَنَّا أَنَّ كُلًّا مِنْ عِنْدِهِ.

ترجمہ: ہم ان سب باتوں پر ایمان رکھتے ہیں، اور ہمارا یقین ہے کہ سب کچھ اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

تشریح:

ہم مذکورہ تمام باتوں پر ایمان لاتے ہیں اور اس بات کا یقین رکھتے ہیں کہ کائنات کی ہر چیز اللہ تعالی کے قضاوقدر، ارادہ ومشیت اور اسی کے وجود بخشنے سے وجود میں آتی ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾. (النساء:۷۸) آپ کہہ دیجئے کہ سب کچھ اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

٢٧- وَإِنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمُصْطَفَى، وَنَبِيُّهُ[1] الْمُجْتَبَى، وَرَسُولُهُ الْمُرْتَضَى،

ترجمہ: اور بے شک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے برگزیدہ بندے، اس کے منتخب نبی اور اس کے پسندیدہ رسول ہیں۔

إن ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہے؛ اس لیے کہ یہ «إِنَّ الله واحد» پر عطف ہے۔

محمد ﷺ اللہ کے برگزیدہ بندے، اور اس کے منتخب وپسندیدہ نبی ورسول ہیں:

زمین میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام محمد اور آسمانوں میں اور امم سابقہ میں احمد مشہور ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاٰمَنُوْا بِمَا نُزِّلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ﴾. (محمد: ٢)

اور وہ جو ایمان لائے اور اچھے کام کیے اور جو کچھ محمد پر نازل کیا گیا اس پر بھی ایمان لائے۔

و قال تعالی: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ يَّأْتِيْ مِنْ بَعْدِي اسْمُهٗٓ اَحْمَدُ﴾. (الصف: ٦)

اور اس رسول کی خوشخبری دینے والا ہوں جو میرے بعد آئے گا، جس کا نام احمد ہے۔

علامہ سہیلی نے الروض الأنف میں لکھا ہے کہ آپ کے دادا عبد المطلب نے آپ کا نام محمد رکھا تھا اور اُنہیں اس کا الہام کیا گیا تھا۔ اس وقت تک عام طور پر یہ نام نہیں رکھا جاتا تھا۔ آپ سے پہلے عرب میں صرف تین لوگوں کا یہ نام ملتا ہے جن کے والد نے اہل کتاب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی اور یہ کہ آپ کا نام محمد ہو گا سن کر اپنی اولاد کا نام محمد رکھا کہ شاید ان کی اولاد اس شرافت سے مشرف ہو جائے۔ (الروض الأنف ٢/٩٥، ولادة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضاعته)

محمد کے معنی:

(١) الذي يحمده الإنس والجن.

(٢) جو قابل تعریف ہو، چاہے کوئی اس کی تعریف کرے یا نہ کرے۔ آپ علیہ الصلاۃ والسلام کا وجود اتنی بڑی نعمت ہے کہ خود اللہ تعالی نے بندوں کو یہ احسان یاد دلایا۔ قال تعالی: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ﴾. (آل عمران: ١٦٤)

حقیقت یہ ہے کہ اللہ نے مؤمنین پر بڑا احسان کیا کہ اُن کے درمیان اُنہی میں سے ایک رسول بھیجا۔

قرآن آپ کی مدح وثنا سے بھرا ہوا ہے۔ خاص طور پر قرآن مجید کی آخری سورتوں میں بکثرت آپ کی تعریف ہے۔

---

(١) في ٢، ١٤، ٢٥، ٣٣ «أمينه». والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

قال اللہ تعالیٰ: ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝٢ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ ۝٣ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤ ﴾. (الإنشراح)

اے پیغمبر! کیا ہم نے تمہاری خاطر تمہارا سینہ کھول نہیں دیا؟ اور ہم نے تم سے تمہارا وہ بوجھ اتار نہیں دیا ہے جس نے تمہاری کمر توڑ رکھی تھی، اور ہم نے تمہاری خاطر تمہارے تذکرے کو اُونچا مقام عطا کر دیا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ۝١ ﴾. (الکوثر) (اے پیغمبر! یقین جانیے ہم نے آپ کو کوثر عطا کر دی ہے۔)

اس آیت کریمہ میں آپ علیہ السلام کی شان کا بیان۔

﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ۝٢ ﴾. (الکوثر) (لہٰذا آپ اپنے رب کی خوشنودی کے لیے نماز پڑھیے اور قربانی کیجیے)۔

اس آیت میں آپ کے پروگرام کا بیان۔ صلّ: عبادت بدنی۔ وانْحَر: عبادت مالی۔

﴿ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ۝٣ ﴾. (الکوثر) (یقین جانئے آپ کا دشمن ہی وہ ہے جس کی جڑ کٹی ہوئی ہے۔)

اس آیت میں آپ کے مشن کے نتیجے کا بیان ہے۔ اور اس پیشین گوئی کا نتیجہ ہے کہ دنیا میں لوگ اپنے آپ کو دشمنانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کرتے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسمائے گرامی میں سب سے افضل نام:

آپ کے متعدد اسماء ہیں، مگر محمد اور احمد سب سے افضل ہیں، اس لیے کہ:

(۱) آپ اللہ تعالیٰ کی ایسی تعریف کریں گے جو کسی اور نبی نے نہیں کی۔ حدیث میں ہے: «ثم يفتح الله عليَّ مِن مَحامِدِه وحسن الثناء عليه شيئا لم يفتحه على أحد قبلي». (صحيح البخاري، رقم: ٤٧١٢)

وفي رواية: «ويُلهِمُني مَحامِدَ أحمَده بها لا تحضرني الآن». (صحيح البخاري، رقم: ٧٥١٠)

(۲) جو کتاب آپ کو ملی، اس میں سب سے پہلے سورۃ الحمد ہے۔

(۳) آپ کا مقام، مقامِ محمود ہے۔

(۴) قرآن میں سورتِ محمد ہے۔

(۵) آپ نے اپنی امت کو ہر حال میں اللہ کی حمد کی تاکید فرمائی۔

(۶) لواء الحمد بيده يوم القيامة. كما مرَّ.

(۷) احمد: سب سے زیادہ تعریف کرنے والا۔ حمد سے افعل کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے۔ یا احمد

اسم تفضیل بمعنی مفعول ہے، سب سے بڑے محمود کے معنی میں۔ اور محمد کے معنی: بکثرت تعریف کئے گئے۔

(۸) آپ کی امت کا نام کتب سابقہ میں «حمادون» تھا۔ (سنن الدارمي، رقم: ٥)

قال حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ:

وضَمَّ الإلهُ اسمَ النبي إلى اسْمه ۞ إذا قال في الخمسِ المؤذِّنُ أشهَدُ

و شَقَّ له مِن اسْمه لِيُجلّه ۞ فذُو العَرش محمودٌ وهذا مُحَمَّد

(ديوان حسان بن ثابت، ص٤٢)

جب موذن اذان میں اَشہد کہتا ہے تو اس میں اللہ تعالی نے اپنے نام کے ساتھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ملایا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کے لیے اپنے نام میں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام چیر کر نکالا تو عرش والا محمود اور یہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہیں۔

دوسرا شعر ابن عساکر کے حوالے سے کنز العمال میں بروایتِ عبد اللہ بن عباس مرفوعاً ذکر کیا گیا ہے۔

(كنز العمال، رقم: ٣٢٠١٠۔ لفظِ محمد واحمد کی مزید تحقیق کے لیے دیکھئے: الشفا بتعريف حقوق المصطفى مع حاشية الشمني ٢٢٩/١، فصل في أسمائها. والروض الأنف ٢٧٦/١، اسم محمد وأحمد. والقول البديع ١٦٨-١٧٠. وجلاء الأفهام، ص١٢٢. ومرقاة المفاتيح، باب أسماء النبي صلى الله عليه وسلم)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسمائے گرامی:

حدیث میں ہے: «لي خمسة أسماء: أنا مُحمَّد، وأحمد، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يُحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب». (صحيح البخاري، رقم: ٣٥٣٢. اس حدیث کی شرح کے لیے دیکھئے: عمدة القاري ٢٨٢/١١-٢٨٣)

میرے ۵ نام ہیں: میں محمد ہوں، میں احمد ہوں، میں مٹانے والا ہوں میری وجہ سے اللہ تعالی نے کفر کو مٹایا، میں حاشر ہوں میرے بعد لوگوں کا حشر ہوگا، میں عاقب یعنی سب انبیاء کے بعد آنے والا ہوں۔

علامہ عراقیؒ نے "ألفية السيرة النبوية" کی ابتداء میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسمائے گرامی ۶۷، ۹۹، ۳۰۰ بیان کئے جاتے ہیں، اور بعض صوفیہ نے (۱۰۰۰) اسما کا ذکر فرمایا ہے۔ (ألفية السيرة النبوية، ص١)

قال ابن العربي: «وقال بعض الصوفية: لله ألف اسم، وللنبي صلى الله عليه وسلم ألف اسم». [ثم سرد سبعة وستين من أسمائه الشريفة]. (عارضة الأحوذي ٢٨١/١٠).

مولانا محمد موسی روحانی بازی نے «القصيدة الحُسنَى في أسماء النبيِّ العُظمَى» میں (۵۲۱) نام نظم فرمائے ہیں۔ یہ قصیدہ ۴۳ر صفحات پر مشتمل ہے۔

اسماء الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے موضوع پر تقریباً پندرہ علمائے کرام نے تالیف فرمائی ہیں، جن میں

علامہ سیوطیؒ، قرطبی اور ابن فارس لغوی کی تالیفات قابلِ دید ہیں۔ (کشف الظنون ۱/۸۱)

ہدیۃ العارفین میں متعدد حضرات کے حالات میں اس موضوع پر ان کی تصانیف کا ذکر ہے۔ علامہ سیوطیؒ کی کتاب «الرياض الأنيقة في شرح أسماء خير الخليقة» اور ابن فارس کی «المنبي في شرح أسماء النبي» بیروت سے متعدد بار چھپ چکی ہے۔

علامہ سخاویؒ نے القول البدیع میں (۴۴۸) اسمائے مبارکہ کا ذکر فرمایا ہے۔ (القول البدیع ص ۱۷۴-۱۸۱).

مزید ملاحظہ فرمائیں: (۱) سبل الهدیٰ والرَّشاد في سیرۃ خیر العباد ۱/۴۰۰-۵۵۵۔ تقریباً ڈیڑھ سو صفحات پر مشتمل بحث ہے۔ (۲) الطبقات الکبریٰ لابن سعد ۱/۱۰۴- ۱۰۶، ذکر أسماء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم. (۳) تحفۃ المودود، ص ۹۰، الفصل الثامن في جواز التسمیۃ بأکثر من اسم واحد. (۴) زاد المعاد ۱/۸۴)۔

توحید ورسالت دونوں کی تصدیق واقرار ضروری ہے:

ایک مسلمان کے لیے اللہ تعالیٰ کی توحید وربوبیت کی تصدیق واقرار کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم النبیین ہونے کی تصدیق واقرار بھی ضروری ہے۔ اگر کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی توحید وربوبیت کی تصدیق واقرار کرتا ہے؛ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت یا آپ کے خاتم النبیین ہونے کی تصدیق واقرار نہیں کرتا تو ایسا شخص دائرہ اسلام سے خارج ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ﴾. (الأعراف:۱۵۸) اب تم اللہ پر اور اُس کی رسول پر ایمان لے آؤ جو نبی امی ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَ مَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖۤ اِذْ قَالُوْا مَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ﴾. (الأنعام: ۹۱) اور ان لوگوں نے اللہ کی قدر نہیں کی جیسی قدر کرنی چاہیے تھی جب انھوں نے کہا کہ اللہ نے کسی انسان پر کچھ (وحی اور کتاب وغیرہ) نازل نہیں کی۔

مصطفیٰ، مجتبیٰ اور مرتضیٰ کے معنیٰ:

مصطفیٰ، مجتبیٰ، اور مرتضیٰ یہ تینوں الفاظ قریب المعنیٰ ہیں۔ قرآن کریم میں یہ تینوں الفاظ انبیاء کی شان میں استعمال ہوئے ہیں۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰۤى اٰدَمَ وَ نُوْحًا وَّ اٰلَ اِبْرٰهِيْمَ وَ اٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ ۝۳۳﴾. (آل عمران) اللہ نے آدم، نوح، ابراہیم کے خاندان، اور عمران کے خاندان کو چن کر تمام جہانوں پر فضیلت دی تھی۔

وقال تعالیٰ: ﴿فَاجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَجَعَلَهٗ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ ۝۵۰﴾. (القلم) پھر ان کے پروردگار نے انہیں منتخب

فرمالیا، اور انہیں صالحین میں شامل کر دیا۔

و قال تعالیٰ: ﴿ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ فَاِنَّهٗ یَسْلُكُ مِنْۢ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهٖ رَصَدًا ﴾. (الجن) سوائے کسی پیغمبر کے جسے اُس نے (اس کام کے لیے) پسند فرمالیا ہو۔ ایسی صورت میں وہ اُس پیغمبر کے آگے اور پیچھے کچھ محافظ لگادیتا ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کا عبد کے ساتھ مصطفیٰ، نبی کے ساتھ مجتبیٰ، اور رسول کے ساتھ مرتضیٰ کا استعمال فرمانا قرآن کریم کے موافق ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ وَ سَلٰمٌ عَلٰی عِبَادِهِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی ﴾. (النمل:٥٩) اور سلام ہو اُس کے اُن بندوں پر جن کو اُس نے منتخب فرمایا ہے۔

وفي الحديث: «واصطفاني من بني هاشم». (صحيح مسلم، رقم: ٢٢٧٦)

اور اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ السلام اور ان کی ان آل واولاد کا ذکر فرماتے ہوئے جن کو نبوت کی دولت سے سرفراز فرمایا ہے ارشاد فرمایا: ﴿ وَ مِنْ اٰبَآىٕهِمْ وَ ذُرِّیّٰتِهِمْ وَ اِخْوَانِهِمْ ۚ وَ اجْتَبَیْنٰهُمْ ﴾ (الأنعام:٨٧) اور ان کے باپ دادوں، ان کی اولادوں اور ان کے بھائیوں میں سے بھی بہت سے لوگوں کو، اِن سب کو منتخب فرمایا۔

اور رسول کا ذکر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ ﴾. (الجن:٢٧) سوائے کسی پیغمبر کے جسے اُس نے (اس کام کے لیے) پسند فرمالیا ہو۔

انسان کے لیے عبد کا لفظ بہترین لقب اور وصف ہے:

انسان کے لیے عبد کا لفظ بہترین لقب اور وصف ہے؛ اس لیے کہ یہ لفظ انسان کی تخلیق کے مقصد اور حکمت پر دلالت کرتا ہے؛ اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ اوصاف میں سے سب سے پہلے عبدیت کے وصف کو ذکر فرمایا۔

اللہ تعالیٰ نے اہم مقامات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے عبد کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿ سُبْحٰنَ الَّذِیْۤ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ ﴾. (الإسراء: ١)

و قال تعالیٰ: ﴿ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا ﴾. (البقرة:٢٣)

و قال: ﴿ اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِهِ الْكِتٰبَ ﴾. (الكهف:١)

و قال تعالیٰ: ﴿ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِهٖ ﴾. (الفرقان: ١)

و قال تعالیٰ: ﴿ فَاَوْحٰۤی اِلٰی عَبْدِهٖ مَاۤ اَوْحٰی ﴾. (النجم)

ان آیات میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے لفظ عبد کا استعمال اور ذات باری تعالیٰ کی طرف نسبت اور اضافت میں آنحضرت صلی اللہ عیہ وسلم کا انتہائی اکرام ہے، کہ یہ میرا بندہ ہے کسی اور کا نہیں۔

شاعر کہتا ہے:

لا تَدْعُني إلا بِيا عَبْدَها ۞ فإنَّه أشرَفُ أسمائِي

(نفح الطيب، لأحمد التلمساني ١٩٣/٢)

ترجمہ: مجھے "اے غلام" کے سوا کسی اور نام سے مت پکارو؛ اس لیے کہ یہی میرا سب سے عمدہ نام ہے۔

وقال أبو محمد عبد الله السروجي:

بِالله إن سألوك عني، قلْ لهم ۞ عبدي، ومِلك يدي، وما أعتقتُه

(ديوان الصبابة، لابن أبي حجلة، ص٤٢ . ثمرات الأوراق ٣٨/٢. وخزانة الأدب وغاية الأرب ٤٣١/١)

ترجمہ: اور تم کو اللہ کی قسم ہے! اگر کوئی میرے بارے میں تم سے پوچھے، تو اس کو یہی کہو کہ میرا غلام ہے اور میری ملک اور قبضے میں ہے، میں نے اس کو آزاد نہیں کیا ہے۔

وقال الآخر:

و مِمّا زادَني عَجَبًا وتِيْهًا ۞ وكِدْتُ بِأَخْمَصِي أَطَأُ الثّريّا

دُخُولي تحتَ قولِك: يا عِبادِي وأنْ صَيَّرتَ أحمدَ لِي نبيّا

(غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، لمحمد بن أحمد السفاريني الحنبلي ٣٧٢/٢)

ترجمہ: اس بات نے میرے سر کو فخر سے اتنا اونچا کر دیا کہ قریب ہے کہ میں ستاروں کو پاؤں سے روند ڈالوں؛ اس لیے کہ میں "یاعبادي" کے تحت داخل ہوں اور میرے لیے تو نے محمد ﷺ کو نبی بنایا۔

نبی کس سے مشتق ہے؟

(۱) نبيّ: نبأ سے ہے (بمعنی خبر دینا)، اور نبی اللہ کی طرف سے بندوں کو خبریں پہنچاتے ہیں۔ اور اللہ تعالی کی طرف سے ان کو خبر یعنی وحی پہنچائی جاتی ہے۔ اور یہ دوسرا مطلب اولی ہے؛ کیونکہ پہلا معنی رسول کے لفظ کے اندر موجود ہے۔

(۲) نبو بمعنی ارتفاع. والأنبياء أعلى خلق الله.

(۳) نبيء کے معنی راستہ کے بھی ہیں۔ اور نبی اللہ تعالی تک پہنچنے کا راستہ ہے۔

یا نبيء الله کہنے کا حکم:

اشکال: جب ایک اعرابی نے «یا نبيء الله» کہا تو آپ نے فرمایا: «لا تُنبِر باسمي».[1] (میرے نام

(۱) لیکن یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ کتب حدیث میں موجود نہیں، البتہ حضرت ابوذر اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے اس کے قریب الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

میں ہمزہ مت لگاؤ)۔(لسان العرب ۱/۱۶۲) جب «نبي» نبأسے مشتق ہے تو آپ نے اس تلفظ پر انکار کیوں فرمایا؟

جواب:(۱) قریش کی لغت میں «نبيء» نہ تھا، اس لیے انکار فرمایا۔

(۲) اعرابی نے «نبيء» بمعنی «خارج مِن مكة إلى المدينة» استعمال کیا تھا، اس لیے انکار فرمایا کہ میں نبی اللہ بمعنی «مبلغ عن الله» ہوں، اس لیے کہ مکہ سے خروج ایک وقتی چیز ہے اور مبلغ ہونا ایک دائمی عمل ہے۔(بصائر ذوي التمييز للفيروز آبادي ۱/۱٤٤۹)

رسول کی تعریف:

الرسول هوإنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الحق. (شرح العقائد، ص٦٥)

علامہ تفتازانیؒ اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک رسول اور نبی ایک ہیں، اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ نے بھیجا ہے رسول ہیں، اور مُخبِر ہونے کی حیثیت سے نبی کہلاتے ہیں۔

جمہور علماء کے نزدیک رسول اور نبی کے مابین فرق:

(۱) الرسول: إنسان أوحي إليه بشرع وأُمِر بتبليغ الرسالة. والنبي: إنسان أوحي إليه بشرع و لم يؤمر بالتبليغ.

محققین علماء نے اس بات کی تردید کی ہے کہ نبی مامور بالتبلیغ نہ ہو؛ بلکہ ہر نبی مامور بالتبلیغ ہے۔

جلال الدین محلی نے رسول کو مامور بالتبلیغ اور نبی کو غیر مامور بالتبلیغ کہا، اس پر محمد احمد کنعان نے بین القوسین لکھا: «والصحيح أن النبي مأمور بتبليغ شرع الرسول. والدليل على هذا أن كثيرا من الأنبياء قُتِلوا فلو لم يبلِّغوا الناس لما قتلوهم». (قرة العينين على تفسير الجلالين، ص٤٤١)

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت کو حاکم نے مستدرک میں روایت کیا ہے: «جاء أعرابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا نبيء الله! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لست بنبيء الله، ولكني نبي الله». حاکم نے اس حدیث کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے؛ لیکن ذہبی نے ان پر رد کرتے ہوئے: بل منكر لم يصح فرمایا ہے۔ اس حدیث کی سند میں ایک راوی حمران بن اَعین ہے، جسے ابن معین نے ليس بشيء اور ابوداود نے رافضی کہا ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو عقیلی نے الضعفاء الکبیر (۳/۸۱) میں اور ابن جُمیع الصیداوی نے اپنی معجم (۱۸۵) میں عبد الرحیم بن حماد، عن الأعمش، عن الشعبي، عن ابن عباس کی سند سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے؛ لیکن عبد الرحیم بن حماد کو ذہبی نے شیخ واہ کہا ہے۔ امام ذہبی فرماتے ہیں: «عبد الرحيم شيخ واهٍ، ولا أصل لهذا الحديث من حديث أعمش. (ميزان الاعتدال ۲/٦٠٤)

نبی کا مامور بالتبلیغ نہ ہونا سمجھ میں نہیں آتا۔ ہر نبی مامور بالتبلیغ ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّٖنَ مُبَشِّرِيْنَ وَ مُنْذِرِيْنَ﴾. (البقرة:٢١٣)

وقال تعالى: ﴿وَ مَاۤ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّ لَا نَبِيٍّ اِلَّاۤ اِذَا تَمَنّٰۤى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْۤ اُمْنِيَّتِهٖ﴾. (الحج:٥٢)

اس آیت میں نبی اور رسول دونوں کے لیے اَرْسَلْنَا آیا ہے۔ اس لیے سقاف نے شرح عقیدہ طحاویہ میں لکھا ہے کہ نبی کی صحیح تعریف یہ ہے: «من أوحِيَ إليه بشرع رسول وأمِر بتليغه». (شرح العقيدة الطحاوية للسقاف، ص٤١٥)

اس کے بعد شیخ سقاف نے عزالدین بن عبد السلام کے اس قول کی تردید کی ہے کہ نبوت رسالت سے افضل ہے، اس لیے کہ نبوت تعلق مع اللہ ہے یعنی اللہ تعالی سے وحی لینا اور رسالت تعلق مع المخلوق ہے۔ شیخ سقاف نے اس کی تردید کی ہے کہ رسالت اللہ تعالی سے وحی لینے اور مخلوق کو دینے کو کہتے ہیں؛ لہذا اس میں خالق اور مخلوق دونوں سے تعلق ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية للسقاف، ص٤١٥-٤١٨)

جو حضرات خضر کو نبی مانتے ہیں وہ رسول نہیں کہتے، یا جو حضرت مریم یا امِ موسیٰ کو نبی کہتے ہیں ان کو «موحَى إليها» مانتے ہیں، مامور بالرسالۃ نہیں مانتے۔

لیکن حضرت خضر علیہ السلام کا نبی ہونا یقینی نہیں، بلکہ فرشتہ بھی ہوسکتے ہیں اور حضرت مریم اور حضرت موسی علیہ السلام کی والدہ کے بارے میں جمہور علماء کہتے ہیں کہ وہ نبوت کے درجہ پر فائز نہیں تھیں؛ ان کے بارے میں ﴿وَ اُمُّهٗ صِدِّيْقَةٌ﴾ کے الفاظ آئے ہیں؛ ورنہ حضرت مریم پر حضرت عائشہ کی فضیلت سے غیر نبی کی نبی پر فضیلت لازم آئے گی۔

(۲) رسول صاحبِ شرعِ جدید کو کہتے ہیں، نبی عام ہے شرعِ جدید ہو یا نہ ہو۔

اشکال: اسماعیل علیہ السلام رسول بھی ہیں اور نبی بھی؛ حالانکہ وہ شریعتِ جدیدہ کے حامل نہ تھے۔

جواب: شریعتِ جدیدہ کا مطلب قوم کے لیے جدید ہونا ہے، اور ان کی شریعت اگرچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کے لیے قدیم تھی؛ لیکن قبیلہ بنو جرہم کے لیے جدید تھی۔

شیخ محمد احمد کنعان نے نبی اور رسول کے فرق کو جس انداز سے بیان کیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول صاحبِ شریعت ہے اور نبی کے پاس وحی آتی ہے؛ لیکن وہ رسول کی شریعت کے مبلغ ہوتے ہیں۔ یہ فرق اِس آیت کریمہ سے واضح ہو جاتا ہے: ﴿اِنَّاۤ اَنْزَلْنَا التَّوْرٰىةَ فِيْهَا هُدًى وَّ نُوْرٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا وَ الرَّبّٰنِيُّوْنَ وَ الْاَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوْا مِنْ كِتٰبِ اللّٰهِ وَ كَانُوْا عَلَيْهِ شُهَدَآءَ﴾. (المائدة:٤٤)

بیشک ہم نے تورات نازل کی تھی جس میں ہدایت تھی اور نور تھا۔ تمام نبی جو اللہ تعالی کے فرماں بردار تھے، اسی کے مطابق یہودیوں کے معاملات کا فیصلہ کرتے تھے، اور تمام اللہ والے اور علماء بھی (اسی پر عمل کرتے ہیں) کیونکہ ان کو اللہ کی کتاب کا محافظ بنایا گیا تھا اور وہ اس کے گواہ تھے۔

اس آیت کریمہ سے واضح ہوا کہ انبیاء علیہم السلام کا کام تورات کے موافق فیصلے اور اس کی تبلیغ ہے ۔ نیز حدیث میں «إنَّ العلماء ورثةُ الأنبياء» آیا ہے، یعنی اس امت کے علماء پہلی امتوں کے انبیاء علیہم السلام کے وارث ہیں، یعنی گزشتہ انبیاء علیہم السلام کا کام رسالت کا پہنچانا تھا اور اس امت کے علماء کا بھی یہی مشن ہے۔ (جامع اللآلي، ص١٣٦-١٣٧ لمحمد أحمد كنعان)

لیکن نبی اور رسول جب اکیلا آئے تو نبی سے رسول اور رسول سے مراد نبی ہوتا ہے۔ إذا اجتمعا تفرقا، وإذا تفرقا اجتمعا.

(۳) علامہ ابن تیمیہؒ کا قول یہ ہے کہ رسول مبعوث إلى المخالفين، یا مأمور بالجہاد ہوتا ہے؛ جبکہ نبی عام ہے مامور بالجہاد ہو، یا نہ ہو۔

قال ابن تيمية: «النبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبيء بما أنبأ الله به؛ فإن أُرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه؛ فهو رسول، وأما إذا كان إنما يعمل بالشريعة قبله، ولم يُرسل هو إلى أحد (يبلغه) عن الله رسالة؛ فهو نبي، وليس برسول». (النبوات، لابن تيمية ٢/٧١٤. وانظر أيضًا، ص٧١٧)

نبی وہ ہے جس کو اللہ تعالی خبر دیتے ہوں اور وہ آگے لوگوں کو خبر پہنچاتے ہوں، پھر اگر دین کے مخالفین کی طرف مبعوث ہوں تو رسول ہیں، اور اگر صرف شریعت پر عمل کرتے ہوں کسی کی طرف مبعوث نہ ہوں تو نبی ہیں، رسول نہیں۔

لیکن نبی کا مخالفین کی طرف مبعوث نہ ہونا محل نظر ہے۔ ارشاد باری تعالی: ﴿ يَآيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّآ اَرْسَلْنٰكَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِيْرًا ﴾. (الأحزاب:٤٥) اور ﴿ كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّٖنَ مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ ﴾. (البقرة:٢١٣) وغیرہ آیات سے پتا چلتا ہے کہ نبی مخالفین اور موافقین سب کی طرف مبعوث ہوتے ہیں، ہاں نبی کے لغوی معنی میں بعثت وارسال نہیں ہے، تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ مامور بالتبلیغ لغوی معنی کے اعتبار سے نہیں۔

اس پر بھی اشکال ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی مخالفین کی طرف بعثت ثابت نہیں اور وہ رسول تھے۔ ہاں اگر یہ کہا جائے کہ رسول غیر مسلموں کی طرف مبعوث ہوتے ہیں اور نبی مسلمانوں کو احکام شریعت پہنچاتے ہیں، اور اسماعیل علیہ السلام جرہم قبیلہ جو بظاہر غیر مسلم تھا ان کی طرف مبعوث تھے؛ اس لیے رسول

تھے تو یہ بات معقول ہے؛ اس لیے آدم علیہ السلام نبی تھے کہ اولاد اور اولاد در اولاد مسلمان تھی، اگرچہ ایک روایت میں ان کو نبی مرسل کہا گیا ہے۔

(۴) رسول پوری امت کی طرف اور نبی صرف اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوتا ہے۔ درود شریف کی عبارت ہے: «أفضل ما جازيت نبيًّا عن قومه ورسولاً عن أمّته». (اس روایت کی سند ہمیں نہیں ملی؛ لیکن چہل درود میں حضرت شیخ نے اس کو ذکر فرمایا ہے۔ اب جدید طباعتوں میں ان الفاظ کو نکال دیا گیا ہے۔)

(۵) عظیم الشان نبی کو رسول کہتے ہیں، اور نبی عام ہے؛ اس لیے کہ قرآن مجید کی آیت میں رسول کا ذکر مقدم ہے: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَّلَا نَبِيٍّ﴾. (الحج: ٥٢). اس لئے ایک روایت میں انبیاء علیہم السلام کی تعداد ایک لاکھ ۲۴ ہزار اور رسول کی تعداد ۳۱۳ آئی ہے۔

یا یہ کہ رسول پر فرشتے نازل ہوتے ہیں اور نبی کے لیے یہ ضروری نہیں۔ (راجع للتفصيل: النبراس، ص٥٤. مفاتيح الغيب، الحج: ٥٢. النبوات لابن تيمية ٢/٧١٤. روح المعاني، الحج:٥٢)

(٦) رسول جسے اللہ تعالی نے کسی قوم کی طرف مبعوث فرمایا ہو، خواہ اس پر کتاب اُتاری ہو یا نہ اتاری ہو، البتہ اسے ایسے احکام دیئے ہوں جو پہلے نبی کو نہیں دیئے گئے تھے۔ اور نبی وہ ہے جس پر نہ تو کتاب اُتاری اور نہ ہی نئے احکام دیے، بلکہ اسے پہلے رسول کی شریعت کی طرف دعوت کے لیے مبعوث کیا گیا ہو۔ (القلائد في شرح العقائد للقونوي، ص٤١، مخطوط)

شیخ صالح آل شیخ نے شرح العقیدۃ الطحاویہ میں نبی اور رسول کے درمیان یہ فرق بیان کیا ہے کہ نبی اسے کہتے ہیں جس کی طرف خود اس کے لیے وحی کی گئی ہو یا ایسے لوگوں کی طرف تبلیغ کا حکم دیا گیا ہو جو مُوَحِّد ہوں۔ اور رسول وہ ہے جسے مخالفین کی طرف تبلیغ کا حکم دیا گیا ہو، خواہ اسے کتاب ملی ہو یا نہ ملی ہو، اور کبھی نبی کو بھی کتاب دی جاتی ہے، اور رسول کو کبھی کتاب دی جاتی ہے اور کبھی صحیفے دیئے جاتے ہیں۔

شیخ صالح نے نبی کو کتاب دیئے جانے پر کوئی دلیل پیش نہیں کی۔ اور انبیاء کے موحدین کی طرف مبعوث کیے جانے پر حدیث «إن العلماء ورثة الأنبياء». (سنن أبي داود، رقم:٣٦٤١) سے استدلال کیا ہے۔

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کے علماء کے بارے میں فرمائی ہے اور اس امت کے علماء تو موحدین وغیر موحدین سبھی کی طرف تبلیغ کے مکلف ہیں۔

شیخ صالح نے بعض انبیاء کے مامور بالتبلیغ نہ ہونے پر حدیث «عُرِضت عليَّ الأمم، فرأيت النبي ومعه الرهط، والنبي ومعه الرجل والرجلين، والنبي وليس معه أحد». (مسند أحمد، رقم:٢٤٤٨، وإسناده صحيح) سے استدلال کیا ہے۔

لیکن «ولیس معه أحد» کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تبلیغ کے نتیجے میں کوئی مسلمان نہیں ہوا۔ اس میں تبلیغ کی نفی نہیں، معیت کی نفی ہے۔

شیخ سعید فودہ نے شرح العقیدۃ الطحاویہ (۱/۳۵۸-۳۷۹) میں نبی ورسول کی تعریف اور ان کے مابین فرق کی وضاحت کے لیے طویل بحث کی ہے جو ۲۱ صفحات پر مشتمل ہے۔ شیخ کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی ورسول کو اولاً اللہ تعالی کی معرفت کرائی جاتی ہے جیسا کہ ﴿ اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ ﴾. (العلق) اور ﴿ فَلَمَّآ اَتٰىهَا نُوْدِيَ يٰمُوْسٰى ۝ اِنِّيْٓ اَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۚ اِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ۝ وَ اَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوْحٰى ۝ اِنَّنِيْٓ اَنَا اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدْنِيْ ۙ وَ اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ ۝ ﴾. (طه) سے واضح ہے۔

اس وحی کے نازل ہوتے ہی وہ انسان نبی بن جاتا ہے، جبکہ اسے ابھی تبلیغ کا حکم نہیں دیا گیا ہے پھر اگر اسے نبوت کے ساتھ رسالت سے بھی سرفراز کرنا منظور ہوتا ہو تو پھر اسے ﴿ يٰٓاَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝ قُمْ فَاَنْذِرْ ۝ ﴾. (المدثر) اور ﴿ اِذْهَبْ اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰى ۝ ﴾. (طه) جیسے ارشادات کے ذریعے رسالت پر مامور کیا جاتا ہے۔

نبی کے لغوی معنی میں خبر دیئے جانے کا معنی ہے، تبلیغ کرنا اور دعوت دینا شامل نہیں، اور رسول کے لغوی معنی میں دعوت و تبلیغ شامل ہے، اس لیے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی آنے اور اللہ تعالی اور اس کی صفات کی معرفت کرانے کے ۱۸ ماہ بعد ﴿ يٰٓاَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝ قُمْ فَاَنْذِرْ ۝ ﴾ کی آیات نازل ہوئیں۔ (شرح العقیدۃ الطحاویۃ للشیخ سعید فودۃ)

بندہ عاجز کہتا ہے: اس لیے ورقہ بن نوفل کو سب سے پہلے صحابی ہونے کا شرف حاصل نہیں ہوا؛ کیونکہ ان کی تصدیق کا تعلق زمانہ نبوت سے تھا، دعوت ورسالت کے ظہور کا زمانہ انھوں نے نہیں پایا۔

جمہور علماء کا نبی کی تعریف میں «وإن لم یؤمر بالتبلیغ» یا اس کے ہم معنی الفاظ ذکر کرنے کا یہی مطلب ہے کہ کسی انسان کے نبی ہونے کے لیے اس پر وحی شرعی کا نزول کافی ہے۔ نبی کا مامور بالتبلیغ ہونا اس کے اپنے ماقبل رسول کے متبع ہونے کی وجہ سے ہے، نبی کی تعریف میں مامور بالتبلیغ کی قید کا اضافہ مناسب نہیں۔

اور یہ بھی ضروری نہیں کہ نبی پر جو کچھ وحی نازل ہو اس پر اس کی تبلیغ بھی ضروری ہو، ممکن ہے کہ بعض وحی کا تعلق اس کی ذات سے ہو، نبی ان امور کی تبلیغ کا مکلف ہوتا ہے جن کا تعلق شریعت سے ہو خواہ یہ وحی اس پر نازل ہوئی ہو یا اس سے پہلے رسول پر نازل ہوئی ہو جس کا وہ متبع ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے دلائل:

اللہ تعالی نے قرآن کریم میں متعدد جگہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا ذکر فرمایا ہے، بطور نمونہ چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

قال اللہ تعالی: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾. (آل عمران: ١٤٤)

اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ایک رسول ہی تو ہیں؛ ان سے پہلے بہت سے رسول گزر چکے ہیں۔

و قال تعالی: ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللهِ﴾. (الفتح: ٢٩) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں۔

و قال تعالی: ﴿وَاٰمَنُوْا بِمَا نُزِّلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ﴾. (محمد: ٢)

اور جو سچا کلام محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر اتارا گیا وہ اس کو مانتے تھے۔

و قال تعالی: ﴿وَالْقُرْاٰنِ الْحَكِيْمِ ۝ اِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ ۝ عَلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ۝﴾. (یس)

حکمت بھرے قرآن کی قسم! یقیناً آپ رسولوں میں سے ہیں۔ سیدھی راہ پر چلنے والے ہیں۔

و قال تعالی: ﴿اَوَلَمْ يَكْفِهِمْ اَنَّآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ يُتْلٰى عَلَيْهِمْ﴾. (العنکبوت: ٥١)

بھلا کیا ان کے لیے یہ (نشانی) کافی نہیں ہے کہ ہم نے آپ پر کتاب اُتاری ہے، جو ان کو پڑھ کر سنائی جارہی ہے۔

و قال تعالی: ﴿قُلْ يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا﴾. (الأعراف: ١٥٨)

آپ کہہ دیں: اے لوگو! بے شک میں تم سب کے لیے اللہ تعالی کا رسول ہوں۔

و قال تعالی: ﴿وَاَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا﴾. (النساء: ٧٩)

اور ہم نے آپ کو لوگوں کے لیے رسول بنا کر بھیجا۔

تعدادِ انبیاء ورُسل علیہم السلام:

حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا: «کم المرسلون یا رسول اللہ؟ قال: ثلاث مئة وبضعة عشر».[1]

حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے: «کم عدد الأنبیاء؟ قال: مئة ألف وأربعة

---

(١) شعب الإيمان للبيهقي، رقم: ١٢٩. والسنن الكبرى للبيهقي ٩/٧. وصحيح ابن حبان، رقم: ٣٦١. والمستدرك للحاكم، رقم: ٤١٦٦. ومسند أحمد، رقم: ٢١٥٤٦. والسنن الكبرى للنسائي ٢٧٥/٨. ومسند البزار، رقم: ٤٠٣٤. اس حدیث کے دو طریق ہیں، ایک طریق میں ابراہیم بن ہشام بن یحیٰی الغسانی ہے، جسے ابو حاتم اور ابو زرعہ نے کذاب کہا ہے۔ دوسرے طریق میں یحیٰی بن سعید السعدی ہے، جسے ذہبی نے لیس بثقة کہا ہے۔)

وعشرون ألفًا (ایک لاکھ چوبیس ہزار) الرسل من ذلك ثلاث مئة وخمسة عشر (تین سو پندرہ)». [1]

علماء فرماتے ہیں کہ تعداد کا ذکر یقین کے درجہ میں نہیں کرنا چاہیے، اور جو روایات ذکر کی گئی ہیں ان پر بھی کلام ہے، بعض حضرات ان روایات کو حسن اور بعض ضعیف کہتے ہیں۔ [2]

اشکال: ﴿وَ مَاۤ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّ لَا نَبِيٍّ﴾. (الحج:٥٢) میں جو نبی اور رسول میں اتحاد کے قائل ہیں ان پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ آیت میں دونوں کو مستقل اور الگ الگ ذکر کیا گیا ہے۔

جواب: صفت کے اعتبار سے الگ الگ ہیں اور ذات کے اعتبار سے ایک ہیں، جیسے رسول نذیر و بشیر بھی ہیں اور داعی الی اللہ بھی ہیں، یا جیسے: ﴿تِلْكَ اٰيٰتُ الْقُرْاٰنِ وَ كِتَابٍ مُّبِيْنٍ ۙ﴾. (النمل:١) آیا ہے۔

---

(١) مسند أحمد، رقم: ٢٢٢٨٨. والمعجم الكبير للطبراني ٨/٢١٧/٧٨٧١. والمستدرك للحاكم، رقم: ٣٠٣٩. اس حدیث کے بھی دو طریق ہیں، ایک طریق میں علی بن یزید ضعیف راوی ہے؛ البتہ دوسرے طریق کے تمام راوی ثقہ ہیں، حاکم لکھتے ہیں: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم». اور علامہ ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ اور علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: «رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليد الحلبي وهو ثقة». (مجمع الزوائد ٨/٢١٠).

(٢) علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں: «قوله: كالإيمان بالأنبياء، لأن عددهم ليس بمعلوم قطعًا، فينبغي أن يقال: آمنت بجميع الأنبياء أولهم آدم وآخرهم محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام. معراج. فلا يجب اعتقاد أنهم مئة ألف وأربعة وعشرون ألفًا، وأن الرسل منهم ثلاث مئة وثلاثة وعشرون؛ لأنه خبر آحاد». (رد المحتار ١/٥٢٧)

شیخ محمد احمد کنعان لکھتے ہیں: «الصحيح في هذه المسألة، الذي يتعين التعويلُ عليه هو: أنه لايعلم عدد الأنبياء والمرسلين إلا الله تعالى وحده». (جامع اللآلي (ص١٣٧)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: «الأولى أن لا يقتصر على عدد فيهم». (منح الروض الأزهر، ص١٦٩. وانظر أيضا: شرح العقائد، ص٢١٤. والنبراس، ص٢٨١. وحاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٦٠)

لیکن خبر واحد کا مضمون اگرچہ مفید یقین نہیں، لیکن اس کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، جیسے عام اخبار آحاد کے مضمون کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔

۲۸- وَأَنَّهُ خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ[1]،

ترجمہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی ہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں، اور اوّل الانبیاء بھی:

حدیث شریف میں آتا ہے: «كنتُ نبيًّا وآدم بين الروح والجسد». (یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ متعدد طرق سے مروی ہے؛ البتہ «كنتُ نبيًّا وآدم بين الماء والطين» یا «ولا ماء ولا طين» کے الفاظ وارد نہیں۔ حدیث مذکور پر تفصیلی بحث اور اشکالات وجوابات کے لیے بدر اللیالی شرح بدء الامالی، شعر نمبر ۲۴ کی طرف رجوع فرمائیں۔

لیکن پیدائش کے اعتبار سے سب سے اول حضرت آدم علیہ السلام ہیں۔ حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «قلت: يا نبيَّ الله! فأيُّ الأنبياء كان أوّل؟ قال: آدم». (مسند أحمد، رقم:۲۲۲۸۸)

مسند احمد کی اس روایت کو محدثین نے ضعیف کہا ہے؛ لیکن یہ روایت صحیح ابن حبان میں صحیح سند کے ساتھ موجود ہے۔

سب سے پہلے نبی حضرت آدم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام تھے:

معتزلہ اور آج کل کے بعض جدت پسند حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں ان کو نبی یا رسول نہیں کہا گیا۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک آدم علیہ السلام نبی تھے۔ عبد الوہاب نجار نے قصص الانبیاء میں لکھا ہے کہ مصر میں دمنہور نامی بستی میں ایک شخص نے حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کا انکار کیا۔ مصری کورٹ نے اس کے مرتد ہونے اور اس کی بیوی کی تفریق کا حکم صادر کیا، پھر اسکندریہ کے کورٹ میں مقدمہ کی دوبارہ سماعت ہوئی، اس آدمی نے کہا کہ میں ان کی نبوت کو مانتا ہوں، میں نے یہ کہا ہے کہ قرآن کریم میں بحیثیت نبی ان کا ذکر نہیں، پھر کورٹ نے اس کے اسلام کا فیصلہ کیا۔ اس پر نجار نے تبصرہ کیا کہ حضرت اسماعیل، ابراہیم، موسیٰ، اور عیسیٰ علیہم السلام کی طرح ان کا ذکر نہیں ہوا؛ لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کو براہِ راست مخاطب کیا، امر و نہی، حلال وحرام کے خطاب میں دوسرے رسول کی وساطت کے بغیر ان کو متوجہ کیا گیا۔ پھر لکھتے ہیں: «وهذا هو كل معاني النبوة فمن هذه الناحية نقول: إنه نبي وتطمئن أنفسنا بذلك».

---

(۱) قوله «وأنه خاتم الأنبياء» سقط من ۳٤. وأثبتناه من ۱۱، ۱٥، ۳۳. وفي بقية النسخ «خاتم الأنبياء» دون قوله «وأنه». ولا يضر المعنى.

(قصص الأنبياء للنجار، ص٢٦)

نیز ﴿إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفَىٰ اٰدَمَ وَ نُوْحًا﴾. (آل عمران:٣٣) میں بھی تقریباً حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کی طرف واضح اشارہ ہے۔

مفسرین اور محدثین نے ﴿ اِنَّاۤ اَوْحَيْنَاۤ اِلَيْكَ كَمَاۤ اَوْحَيْنَاۤ اِلٰى نُوْحٍ وَّ النَّبِيّٖنَ مِنْۢ بَعْدِهٖ﴾. (النساء:١٦٣) کے ذیل میں لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی کی نوح علیہ السلام کی وحی سے کیوں تشبیہ دی گئی؟ اس کی حسب ذیل حکمتیں لکھیں ہیں:

۱- وہ شرک کے پھیلنے کے وقت مبعوث تھے، جیسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

۲- اولی العزم نبی تھے۔

۳- آدم ثانی تھے۔

۴- صاحب شریعت نبی تھے۔

۵- ان کی قوم معذب ہوئی، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قوم بدر میں۔

۶- ان کو قوم نے تکلیف پہنچائی، اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو۔

پھر بعض احادیث میں صاف طور پر ان کو نبی کہا گیا ہے۔ حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: «إن رجلا قال: يا رسولَ الله أنبيٌّ كان آدم؟ قال: نعم مكلم. قال: فكم كان بينه وبين نوح؟ قال: عشرة قُرونٍ». (صحيح ابن حبان، رقم:٦١٩٠)

اس کی سند کو محدثین نے صحیح کہا ہے۔ حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۱/۹۴) میں لکھا ہے: «هذا على شرط مسلم و لم يخرجه». ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/۲۱۰) پر لکھا ہے: «رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليد وهو ثقة». حاکم نے مستدرک میں (۲/۲۶۲) پر اس کو عثمان بن سعید دارمی عن ابی توبۃ کی سند سے روایت کیا اور «هذا حديث صحيح على شرط مسلم» کہا۔ اور ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔

ابن حبان کی سند یہ ہے: أخبرنا محمد بن عمر بن يوسف (ثقة)، حدثنا محمد بن عبد الملك بن زنجويه (ثقة)، حدثنا أبوتوبة (ثقة من رجال الشيخين)، حدثنا معاوية بن سلام (ثقة من رجال الشيخين)، عن أخيه زيد بن سلام (ثقة من رجال مسلم)، قال: سمعت أبا سلام (ثقة من رجال الشيخين)، قال: سمعت أبا أمامة أن رجلا قال: يا رسول الله أنبي كان آدم؟ الخ.

نیز مقدسی کی "الاحادیث المختارۃ" میں حدیث معراج میں ہے: « ثم بُعِث له آدم فمن دونه من الأنبياء عليهم السلام فأمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم». (الأحاديث المختارة، رقم:٢٢٧٧)

حافظ ابن کثیر نے قصص الانبیاء میں ابن حبان کے حوالے سے حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت نقل فرمائی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: «قلت: يا رسول الله من أولهم؟ قال: آدم. قلت: يا رسول الله نبي مرسل؟ قال: نعم». (قصص الأنبياء لابن كثير، ص٧٩)

اس کی تعلیق میں سلیم ہلالی سلفی نے متعدد کتابوں کے حوالے دیے اور آخر میں لکھا ہے: «قلت: هو بمجموعها صحيح وإن كان بعضها لا يخلو عن مقال، وصحّحه شيخنا الإمام الألباني في المشكاة، رقم:٥٧٣٧، والصحيحة، رقم: ٢٦٦٨». (تعليق قصص الأنبياء لابن كثير، ص٧٩)

عقیدۂ ختم نبوت:

مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں۔

حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ختمِ نبوت قرآن وحدیث اور اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثابت ہے۔ ختم نبوت کے چند دلائل ملاحظہ فرمائیں:

اہلِ اسلام اور اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَ لٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾ (الأحزاب: ٤٠)

مفہوم یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بالغ افراد (رجال) کے باپ نہیں۔ زید جو ابن محمد کہلاتے تھے وہ متبنّٰی ہونے کے سبب کہلاتے تھے، صلبی اولاد نہ تھے۔ یعنی جسمانی طور تو اَب کی نفی کی گئی ہے؛ لیکن روحانی طور پر امت کے لیے بمنزلہ اَب کے ہیں، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات امت کے لیے ماں کے درجے میں ہیں، ﴿وَ اَزْوَاجُهٗۤ اُمَّهٰتُهُمْ﴾. (الأحزاب:٦) محمد صلی اللہ علیہ وسلم مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں؛ اس لیے زید کی بیوی سے جو آپ کے متبنّٰی تھے نکاح فرمایا۔

اشکال: نکاح کرنا فرض نہ تھا؟

جواب: اللہ کا رسول جب کسی چیز کو بیان کرتا ہے تو صرف زبانی طور پر بیان نہیں کرتا؛ بلکہ عملاً بھی اسے کر کے دکھاتا ہے۔ پھر اگر کوئی کہے کہ رسول کے بعد کوئی اور بیان کرتا، تو فرمایا کہ ﴿وَ خَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾۔

دوسری بات یہ ہے کہ متبنّٰی (منہ بولے بیٹے) کے ساتھ صلبی بیٹوں جیسا معاملہ عرب کی ایک قدیم رسم تھی؛ یہاں تک کہ متبنّٰی اگر بیوی کو طلاق دیتا تو اس کی بیوی سے نکاح کو اس کا بنا ہوا باپ حرام سمجھتا اور یہ معاشرے میں انتہائی بری حرکت سمجھی جاتی تھی۔ اس قدیم رسم کو اللہ تعالیٰ نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کے ذریعے ختم کرنا چاہا، تو حضرت زینب کے بارے میں فرمایا: ﴿زَوَّجْنٰکَهَا﴾. (الأحزاب:۳۷) جب زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ نے ان کو طلاق دے دی، تو ہم نے آپ کے نکاح میں دے دیا؛ اس لیے یہ اشکال نہیں پیدا ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی کوئی یہ عملی بیان کر سکتا تھا۔

اہل اسلام کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نیا نبی نہیں آئے گا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام قربِ قیامت کے وقت تشریف لائیں گے، اور آپ کی سابقہ نبوت چھینی نہیں جائے گی؛ لیکن وہ کسی نئی شریعت کو لے کر نازل نہیں ہوں گے؛ بلکہ اسی شریعت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کریں گے۔

خاتم النبیین کے لفظ کو قادیانیوں نے مختلف تحریفات کے ساتھ بیان کیا۔ جیسے «أفضل النبيين»، «زينة النبيين» وغیرہ۔ اور «النبيين» میں الف لام کو استغراقی کے بجائے عہد خارجی قرار دے کر یہ معنی کیا کہ بعض انبیاء کے بعد آئے، یا نبیوں کے خاتم کا معنی کامل نبی نہیں آسکتا، ظلی اور بروزی ناقص نبوت ختم نہیں ہوئی؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے مختلف الفاظ سے ختم نبوت کے بیان کو اختیار کیا گیا؛ تا کہ ان تحریفات کا قلع قمع ہو سکے۔

(۲) «كانت بنو إسرائيل تَسُوسُهُم الأنبياءُ، كلّما هلك نبي خلفه نبيٌّ، وإنه لا نبيَّ بعدي». (صحيح البخاري، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم:۳٤٥٥)

قادیانی کہتے ہیں کہ «لا نبيَّ بعدي» میں لائے نفی جنس ہے اور اس سے کامل نبی کے پیدا ہونے کی تردید ہوتی ہے، جس طرح: «إذا هلك كسرَى فلا كسرَى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده». (صحيح البخاري، رقم:۳۱۲۰) سے مراد یہ ہے کہ قیصر کامل نہیں آئے گا جو آدھی دنیا کا مالک ہو؛ بلکہ ناقص ہوگا۔

جبکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ قیصر شام سے ختم ہوگا اور یہ پیشین گوئی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں مکمل ہوئی۔ عرب کو یہ خطرہ تھا کہ جب ہم مسلمان ہو گئے تو شام میں -جو مسیحی ملک ہے- ہمارا تجارتی کاروبار متاثر ہو جائے گا۔

«لا نبيَّ بعدي» میں کامل کی نفی ایسی ہے جیسے لا إله إلا الله میں کامل اِلٰہ کی نفی کی جائے، جو بالکل باطل ہے۔

(۳) ایک اور حدیث میں آیا ہے: «قال الله: جعلتُك أوّلَ النبيّين خلقًا وآخرهم بعثًا». (مسند البزار، رقم:۵۵) اس روایت میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والا راوی مجہول ہے۔

(۴) «إنّ مَثَلي ومَثَل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بَنَى بيتًا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة

من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وُضعت هذه اللبنة! قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيّين». (صحيح البخاري، باب خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، رقم:٣٥٣٥)

(٥) «أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحِي الذي يُمْحَى بي الكفرُ، وأنا الحاشر الذي يحشر الناسُ على عقبي، وأنا العاقب، والعاقب الذي ليس بعده نبيٌّ». (صحيح مسلم، باب في أسمائه صلى الله عليه وسلم، رقم:٢٣٥٤)

نبی فعیل کا وزن رکھتا ہے اور مرد اور عورت دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک عورت نے نبوت کا دعوی کیا اور دلیل دی کہ لا نبي کہا، لا نبية تو نہیں کہا۔ حالانکہ نبی اصح قول کے مطابق مبنی للمفعول ہے اور اس میں مذکر اور مؤنث برابر ہوتے ہیں۔ يقال: رجل قتيل، وامرأة قتيل.

اور ایک شخص نے اپنا نام « لا » رکھا اور کہا کہ میرے بارے میں یہ آتا ہے کہ « لا » نامی شخص میرے بعد نبی ہوگا۔ والعیاذ باللہ۔

ان تحریفات کے سدِّباب کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ختم نبوت کو مختلف الفاظ میں بیان کیا؛ تاکہ ایک لفظ میں تحریف کرکے کوئی نبوت کا دعوی نہ کرے۔

(٦) «فُضّلتُ على الأنبياء بستّ: أُعطِيتُ جوامع الكلم، ونُصرت بالرعب، وأُحلّت لي الغنائم، وجُعلت لي الأرض طهورًا ومسجدًا، وأرسِلتُ إلى الخلق كافة، وخُتِمَ بي النبيّونَ». (صحيح مسلم، رقم:٥٢٣)

مجھے انبیاء علیہم السلام پر چھ کمالات کے ساتھ فضیلت دی گئی: مجھے جامع کلمات یعنی دریا بکوزہ قسم کے الفاظ دیئے گئے۔ میری مدد رعب کے ساتھ کی گئی، اور میرے لیے مالِ غنیمت کو حلال کیا گیا، اور میرے لیے زمین پاک کرنے والی اور نماز کی جگہ بنائی گئی، اور میں پوری مخلوق کی طرف مبعوث ہوں اور مجھے خاتم النبیین بنایا گیا۔

(٧) «إنّ الرسالة والنبوة قد انقطعت، فلا رسول بعدي ولا نبيٌّ». (سنن الترمذي، رقم: ٢٢٧٢)

رسالت ونبوت ختم کردی گئی، میرے بعد نہ رسول ہے اور نہ نبی۔

(٨) «أنا آخر الأنبياء، وأنتم آخر الأمم».(سنن ابن ماجه، رقم:٤٠٧٧. وإسناده ضعيف) میں نبیوں میں آخری نبی ہوں اور تم امتوں میں آخری امت ہو۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قیامت تک کے انسانوں کے لیے اصلاً اور جنات کے لیے تبعاً مبعوث ہوئے ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿تَبٰرَكَ الَّذِيْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا ۝۱﴾. (الفرقان)

وہ ذات برکت دہندہ ہے جس نے اپنے بندے پر حق وباطل کا فیصلہ کردینے والی یہ کتاب نازل کی،

تاکہ وہ دُنیا جہان کے لوگوں کو خبر دار کردیں۔

(۹) «لا يسمع بي أحد من هذه الأمة ولا يهودي ولا نصراني، ثم يموت و لم يؤمن بالذي أرسلت إلا كان من أصحاب النار». (صحيح مسلم، رقم:١٥٣) کوئی یہودی یا نصرانی جب میرا نام سن لے اور مجھ پر ایمان نہ لائے وہ جہنمی ہے۔

(۱۰) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا: «أنت مني بمنــزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي». (صحيح مسلم، رقم: ٢٤٠٤)

(۱۱) «لا تقوم الساعة حتّى يُبعَث دجّالون كذّابون قريبًا من ثلاثين كلّهم يزعم أنه رسول الله». (صحيح البخاري، رقم:٣٦٠٩. وصحيح مسلم، رقم:١٥٧) قیامت نہیں آئے گی، یہاں تک کہ تقریباً ۳۰ دجال اور کذاب لوگ اُٹھ کھڑے ہوں گے، ہر ایک کہے گا: میں اللہ کا رسول ہوں۔

اور دوسری روایت میں ہے: «يكون في أمّتي دجّالون كذّابون سبعة وعشرون، منهم أربعة نسوة، وأنا خاتم النبيّين لا نبي بعدي». (المعجم الكبير للطبراني ٣٠٢٦/١٦٩/٣. قال حمدي عبد المجيد السلفي في تعليقه: ورجال البزار رجال الصحيح) میری امت میں ۲۷ دجال کذاب آئیں گے، جن میں چار عورتیں ہوں گی، اور میں خاتم النبیین ہوں، میرے بعد کوئی نبی نہیں۔

قادیانیوں کی تحریفات:

غلام احمد قادیانی کی زندگی میں الفضل رسالے میں یہ نظم شائع ہوئی اور غلام احمد نے اس کو پسند کیا:

محمد پھر اتر آئے ہیں ہم میں ❁ اور آگے سے بڑھ کر اپنی شان میں
محمد دیکھنا ہو جس نے اکمل ❁ غلام احمد کو دیکھے قادیان میں
تیری مدح سرائی مجھ سے کیا ہو ❁ کہ سب کچھ کہدیا رازِ نہاں میں
خدا سے تو، خدا تجھ سے واللہ ❁ تیرا رتبہ نہیں آسان بیان میں

قادیانی آیت کریمہ ﴿وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾ میں عجیب وغریب تحریفات کرتے ہیں۔

(۱) مثال کے طور پر خاتم بمعنی افضل، جیسے کہتے ہیں: فلان خاتم المحدثين يعني أفضل المحدثين ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے بعد کوئی دوسرا محدث پیدا نہ ہوگا۔

جواب: خود غلام احمد کذاب نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ: میں اپنے والدین کا خاتم الاولاد ہوں، یعنی میرے بعد کوئی اولاد نہ ہوئی، تو غلام احمد کذاب نے خود خاتم الاولاد کا یہ معنی کیا کہ جس کے بعد کوئی اولاد نہ ہو۔

خاتم کے لفظ میں دو قراء تیں وارد ہیں بکسر التاء وبفتح التاء۔ خاتِم کے معنی ختم کرنے والا۔

(۲) دوسری مثال کہ خاتم النبیین کا مطلب یہ نکالا کہ خاتم بعض النبیین یعنی النبیین کا الف لام استغراقی نہیں؛ بلکہ عہد خارجی کا ہے، جیسا کہ ﴿وَ يَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ﴾. (البقرة:٦١) میں الف لام تبعیض کے لیے ہے کہ بعض انبیاء کو قتل کیا، سب کو نہیں۔

جواب: اگر یہی اس کا مطلب ہے تو پھر حضرت موسیٰ وحضرت عیسیٰ وحضرت نوح علیہم السلام سب کے سب خاتم النبیّین ہوں گے جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ ﴿وَ يَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ﴾ میں بعض النبیین کا قرینہ موجود ہے۔ قرآن کی آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ بعض کو قتل اور بعض کی تکذیب پر اکتفا کرتے تھے، قال تعالیٰ: ﴿فَفَرِيْقًا كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيْقًا تَقْتُلُوْنَ﴾. (البقرة) یہاں تو سب قرائن اس بات کے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام نبیوں کے آخر میں مبعوث ہوئے۔

(۳) ایک معنی قادیانی یہ کرتے ہیں کہ نبیوں پر مہر لگانے والے۔ یعنی مہر جہاں جہاں لگاتے جائیں گے نبی بنتے چلے جائیں گے۔

جواب: ایسی بات ہوتی تو یہ کیوں فرماتے کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر نبی ہوتے۔ «لو كان نبيٌّ بعدي لكان عمر بن الخطّاب». (سنن الترمذي، رقم:٣٦٨٦) اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی درجہ میں بڑے ہیں بطریق اولیٰ نبی ہوتے۔

اور اگر مہر لگانے سے نبی بنتے تو ۱۴۰۰ سال میں غلام احمد کے علاوہ کوئی اور نبی کیوں نہیں بنا؟! اور پھر «إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبيَّ». (سنن الترمذي، رقم:٢٢٧٢) کا کیا مطلب ہوگا؟

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جو انبیاء آئے، انھوں نے ماقبل کی تصدیق کی اور مابعد کی بشارت دی، اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی ہوتا، تو پھر حضرت عیسی علیہ السلام کی طرح کیوں نہیں کہا: ﴿وَ مُبَشِّرًۢا بِرَسُوْلٍ يَّاْتِيْ مِنْۢ بَعْدِي اسْمُهٗۤ اَحْمَدُ﴾. (الصف: ٦) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کی خبر دی ہے؛ لیکن بحیثیت امتی کے، نہ کہ بحیثیت نبی کے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت قیامت تک کے لیے جن وانس سبھی کی طرف ہوئی ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿تَبٰرَكَ الَّذِيْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرَا﴾. (الفرقان)

وقال عليه الصلاة السلام: «لا يسمع بي أحد مِن هذه الأمة يهوديٌّ ولا نصرانيٌّ ثم لا يؤمن بي إلا دخل النار». (صحيح مسلم، رقم:٢٤٠)

(۴) قادیانیوں کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «لو عاش إبراهيم

ابنُ النبي صلى الله عليه وسلم لكان صدّيقًا نبيًّا».[1]

ابراہیم کی نبوت میں موت رکاوٹ بنی، اگر موت نہ آتی تو وہ نبی ہوتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبوت کا سلسلہ جاری ہے۔ جیسے کوئی کہے: لو أتيتني لأكرمتك. لیکن تم نہ آئے تو اکرام کا تحقق نہ ہوا، ورنہ ہمارا اکرام تو جاری ہے۔

حدیث: «لو عاش إبراهیم...» کی تحقیق اور اس کا صحیح مطلب:

ابن عبد البر اور امام نووی رحمہما اللہ نے اس حدیث کو باطل کہا ہے؛ لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت انس، حضرت جابر اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے؛ اگر چہ ابراہیم بن عثمان شیبی کی وجہ سے ضعیف ہے۔ یہی راوی ابراہیم بن عثمان الشیبی تراویح کی بیس رکعات والی روایت میں بھی ہیں اور غیر مقلدین جو نمازِ جنازہ میں سورہ فاتحہ کے قائل ہیں، ان کی مستدل حدیث میں بھی ابراہیم بن عثمان شیبی ہیں۔

اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو تو یہ تعلیق بالمحال کے قبیل سے ہوگی، جیسے آیت کریمہ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء:۲۲) اور لَوْ كَانَ تو مفروضات کے لیے ہے، واقعات کے لیے نہیں۔ اسی طرح یہاں بھی تعلیق بالمحال ہے کہ «لو عاش إبراهيم لكان صدّيقًا نبيًّا». یعنی بقاء بعد الموت محال ہے تو ابراہیم کی نبوت بھی محال ہے؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَحَرٰمٌ عَلٰى قَرْيَةٍ اَهْلَكْنٰهَآ اَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ﴾. (الأنبياء:۹۵) اور جس کسی بستی (کے لوگوں) کو ہم نے ہلاک کیا ہے، اُن کے لیے ناممکن ہے کہ وہ پلٹ کر (دنیا میں) آجائیں۔

و قال تعالى: ﴿قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ﴾. (الزخرف) رحمن کے لیے ولد ہونا محال ہے، تو میرا اس کے لیے اول العابدین ہونا بھی محال ہے۔

اور اسی طرح:

فلو طار ذو حافر قبلها ❁ لطارت و لكنه لم يطر[2]

---

(۱) روي من حديث ابن عباس وجابر مرفوعًا، ومن حديث أنس وعبد الله بن أبي أوفى موقوفًا. أما حديث جابر فأخرجه ابن ماجه، رقم:۱۵۱۱، وإسناده ضعيفٌ جدًّا. وأما حديث جابر فأخرجه ابن عساكر في التاريخ (۳/۱۳۷-۱۳۸) وإسناده ضعيف. وأما حديث أنس الموقوف فأخرجه أحمد، رقم:۱۲۳۵۸، وإسناده ضعيف أيضًا. وأما حديث أبي أوفى الموقوف فأخرجه البخاري في صحيحه، رقم:۶۱۹۴، وإسناده صحيح.

(۲) أي: لو أن ذوات الحوافر جعل في قدرتها الطيران بآلة تخصبها لطارت هذه الفرس، وكانت الأولى بذلك، لما فيها من النجابة والعتق، ولكن الطيران خص به ذوات النجاح. (شرح ديوان الحماسة، لأحمد بن محمد المرزوقي (م:۴۲۱۲)، ص۳۹۲)

اگر گھر والا جانور میرے گھوڑے سے پہلے اڑتا تو میرا گھوڑا بھی اڑتا؛ لیکن وہ نہیں اڑا تو یہ بھی نہیں اڑا۔

حدیث کا دوسرا مطلب:

لو عاش إبراهيم لكان صديقًا نبيًّا؛ لكن انقطعت النبوة فلم يعش، بل مات.

اگر ابراہیم رضی اللہ عنہ زندہ ہوتے تو صدیق نبی ہوتے؛ لیکن نبوت منقطع ہوئی تو وہ زندہ نہیں رہے؛ بلکہ وفات پا گئے۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ علامہ تفتازانیؒ نے مختصر المعانی میں لکھا ہے کہ لَو کے بارے میں دو مسلک ہیں:

(۱) لَو میں ثانی کی نفی اوّل کی نفی کی وجہ سے ہے، یعنی اوّل کی نفی ثانی کی نفی کے لیے سبب ہے: لَو لانتفاء الثاني بسبب انتفاء الأوّل. مثال: لو أتيتني لأكرمتُك، لكن لم تأتني فما أكرمتُك.

(۲) لَو انتفائے اول کے لیے آتا ہے لأجل انتفاء الثاني۔ یہ قول محقق ہے۔ مثال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾۔ (الأنبياء: ٢٢)

اگر انتفاء الثاني لأجل انتفاء الأول ہے تو یہ زیادہ بہتر نہیں، اور اگر انتفاء الأول لأجل انتفاء الثاني ہو تو بہتر ہے؛ اس لیے کہ استدلال معلوم سے مجہول پر ہوتا ہے، مجہول سے معلوم پر نہیں ہوتا۔ اور اسی کو عبرت کہتے ہیں: الانتقال من المشاهد إلى غير المشاهد، أو من المعلوم إلى المجهول.

آسمان وزمین کا مشاہدہ ہوگا تو اس مشاہدہ سے خالق السماء والأرض پر استدلال صحیح ہوگا۔ تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ فساد نہیں، اس لیے تعدد الٰہ نہیں۔ یہ نہیں کہ تعدد اِلٰہ نہیں اس لیے فساد نہیں؛ کیونکہ یہ استدلال من المعلوم الی المجہول نہیں ہوگا۔

«لو عاش إبراهيم لكان صدّيقًا نبيًّا» یعنی اگر ابراہیم زندہ ہوتے تو صدیق و نبی ہوتے؛ مگر نبوت کا سلسلہ چونکہ ختم ہو چکا ہے؛ اس لیے زندہ بھی نہ رہے، ورنہ لوگ کہتے کہ ابراہیم، یعقوب اور داؤد علیہم السلام کے بیٹے تو نبی بنے، افضل الرسل کا بیٹا بدرجہ اولیٰ نبی ہونا چاہئے؛ اس لیے ان کو اٹھا لیا گیا۔ [1]

---

(١) قال علي القاري: «قال النووي في تهذيبه: وأما ما روي عن بعض المتقدمين حديث «لو عاش إبراهيم لكان نبيا» فباطل، وجسارة على الكلام بالمغيبات ومجازفة وهجوم على عظيم. وقال ابن عبد البر في تمهيده: لا أدري ما هذا، فقد ولد نوح غير نبي، ولو لم يلد إلا نبيا لكان كل أحد نبيا لأنه من ولد نوح انتهى. وهو تعليل عليل إذ ليس في الكلام ما يدل على أن ولد النبي نبي بطريق الكلية، ولا ضرر في تخصيص التقدير والفوضية، مع أنه لا يستلزم وقوع المقدم في القضية الشرطية، فلا ينافي كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، فيقرب من قوله صلى الله عليه وسلم على ما رواه أحمد والترمذي والحاكم عن عقبة بن عامر مرفوعا «لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب» والله سبحانه أعلم بما كان وما يكون، وبما لا يكون، وبأنه لو كان كيف يكون. هذا وقد قال شيخ مشايخنا العلامة الرباني الحافظ ابن حجر العسقلاني في الإصابة: وهذا عجيب من النووي، مع وروده عن ثلاثة من الصحابة، ولا يظن بالصحابي أن يهجم على

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت قیامت تک کے لیے ہے:

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ یہ شریعتِ بیضا قیامت تک رہے گی۔ اور جو روایت میں آتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام صلیب کو توڑیں گے اور خنزیر کو قتل کریں گے، تو اس ارشاد کے قائل بھی خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، آپ ہی نے ارشاد فرمایا: «واللہ لینـــزلنَّ ابن مریم حکمًا عدلا، فلیکسرنَّ الصلیبَ، ولیقتلنَّ الخنـــزیر...».(صحیح مسلم، باب نزول عیسی ابن مریم حاکمًا بشریعة نبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم، رقم: ۱۵۵)

بتلانے کا مقصد یہی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے آنے تک تو یہ حکم ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے بعد ہماری شریعت ہی کا یہ دوسرا حکم ہوگا تو یہ بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا حصہ بن گیا۔ (انظر: شرح النووي علی مسلم ۲/۱۹۰، باب بیان نزول عیسی بن مریم حاکمًا)

علماء فرماتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر وحی شرعی نہیں آئے گی؛ بلکہ تکوینی وحی آئے گی کہ کیا واقعات پیش آنے والے ہیں، جیسا کہ ارشاد ہوگا: «إني قد أخرجتُ عبادًا لي، لا یدان لأحدٍ بقتالهم، فَحَرِّزْ عبادي إلی الطور». (صحیح مسلم، رقم:۲۹۳۷)

میں نے اپنے ایسے بندوں کو ظاہر کیا کہ ان سے قتال کی کسی میں طاقت نہیں؛ اس لیے میرے بندوں کو کوہِ طور پر اِکٹھا کرلیں۔

یعنی یاجوج ماجوج نکلیں گے آپ ان کا مقابلہ نہیں کرسکتے ہیں، ہم ان کو ہلاک کریں گے۔

حضرت عیسی علیہ السلام کی قربِ قیامت میں دنیا میں تشریف آوری کی وجہ:

علماء نے حضرت عیسی علیہ السلام کی قربِ قیامت میں دنیا میں تشریف آوری کی متعدد حکمتیں بیان فرمائی ہیں، مثلاً:

۱- حضرت عیسی علیہ السلام یہود کی تردید کے لیے آئیں گے کہ انھوں نے حضرت عیسی علیہ السلام کو قتل نہیں کیا۔

۲- قربِ اجل کی وجہ سے زمین پر آئیں گے۔

۳- انھوں نے دعا کی تھی کہ اے اللہ! مجھے امت محمدیہ میں شامل فرمادے۔

مثل هذا بظنه. قلت: مع أنهم لم یقولوه موقوفا، بل أسندوه مرفوعا، کما بینه خاتمة الحفاظ السیوطي بأسانیده في رسالة علی حدة، مع أن من القواعد المقررة في الأصول أن موقوف الصحابي إذا لم یتصور أن یکون من رأي، فهو في حکم المرفوع، فإنکار النووي کابن عبد البر لذلك، إما لعدم اطلاعهما أو لعدم ظهور التأویل عندهما. واللہ أعلم».
(مرقاة المفاتیح ۱۱/۸۹. وانظر:المقاصد الحسنة، ص۳۴۷ . وکشف الخفاء ۲/۱۵۶. وفتح الباري ۱۰/۵۷۹)

۴- نصاریٰ کی تکذیب کے لیے آئیں گے کہ عیسیٰ علیہ السلام اِلٰہ نہیں؛ بلکہ اللہ کے بندے ہیں۔

شریعتِ محمدیہ کے تاقیامت باقی رہنے کے دلائل:

(۱) ﴿وَمَآ اَرۡسَلۡنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾. (سبأ:۲۸)

ہم نے تو آپ کو سب لوگوں کے لیے مبعوث کیا۔

(۲) ﴿وَمَآ اَرۡسَلۡنٰكَ اِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعٰلَمِيۡنَ﴾. (الأنبياء)

ہم نے آپ کو پورے عالم کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

(۳) ﴿وَلٰكِنۡ رَّسُوۡلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾. (الأحزاب:۴۰)

آپ اللہ کے رسول اور خاتم النبیین ہیں۔

(۴) ﴿وَرَفَعۡنَا لَكَ ذِكۡرَكَ﴾. (الشرح) اور ذکر کی بلندی یہی ہے کہ تاقیامت ان کا ذکر ہوتا رہے۔

(۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ناسخ ہے، منسوخ نہیں ہوگی۔

نیز شریعت محمدیہ صرف انسانوں کے لیے نہیں؛ بلکہ جناتوں کے لیے بھی ہے:

۱- ﴿قُلۡ اُوۡحِىَ اِلَىَّ اَنَّهُ اسۡتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الۡجِنِّ فَقَالُوۡۤا اِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡاٰنًا عَجَبًا ۙ يَّهۡدِىۡۤ اِلَى الرُّشۡدِ فَاٰمَنَّا بِهٖ ؕ وَلَنۡ نُّشۡرِكَ بِرَبِّنَاۤ اَحَدًا ۙ﴾. (الجن) آپ کہہ دیں کہ مجھے وحی کی گئی کہ جنات کی ایک جماعت نے قرآن سنا، پھر یہ کہا کہ ہم نے عجیب وغریب قرآن سنا جو کامیابی کی طرف رہنمائی کرتا ہے، پس ہم ایمان لائے اور اپنے رب کے ساتھ کسی کو ہرگز شریک نہیں کریں گے۔

۲- ﴿وَاِذۡ صَرَفۡنَاۤ اِلَيۡكَ نَفَرًا مِّنَ الۡجِنِّ يَسۡتَمِعُوۡنَ الۡقُرۡاٰنَ ۚ فَلَمَّا حَضَرُوۡهُ قَالُوۡۤا اَنۡصِتُوۡا ۚ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوۡا اِلٰى قَوۡمِهِمۡ مُّنۡذِرِيۡنَ﴾. (الأحقاف:۲۹) اور جب ہم نے آپ کی طرف جنات کی ایک جماعت کو متوجہ کیا کہ وہ قرآن سنیں، چنانچہ جب وہ وہاں پہنچے تو انھوں نے (ایک دوسرے سے) کہا کہ خاموش ہو جاؤ۔ پھر جب وہ پڑھا جا چکا تو وہ اپنی قوم کے پاس اُنھیں خبردار کرتے ہوئے واپس پہنچے۔

۳- ﴿يٰقَوۡمَنَاۤ اَجِيۡبُوۡا دَاعِىَ اللّٰهِ وَاٰمِنُوۡا بِهٖ﴾. (الأحقاف: ۳۱) اے میری قوم! اللہ تعالیٰ کے داعی کی بات قبول کرو اور اس پر ایمان لاؤ۔

۴- ﴿وَّاَنَّا مِنَّا الۡمُسۡلِمُوۡنَ وَمِنَّا الۡقٰسِطُوۡنَ﴾. (الجن:۱۴) بعض ہم میں سے مسلمان ہیں اور بعض ظالم ہیں۔ (راجع: النبراس، ص۲۸۰. وحاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص۲۲۵. وشرح المقاصد ۵/۳۵-۳۶. وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص۳۰۳-۳۰۴)

ختم نبوت کی اقسام:

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ اور دیگر اکابر کے نزدیک ختم نبوت کی تین قسمیں ہیں: ختم نبوت ذاتی یا مرتبی، ختم نبوت مکانی، ختم نبوت زمانی۔

۱- ختم نبوت رتبی یا مرتبی کے معنی یہ ہیں کہ نبوت کے جتنے کمالات ہیں وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر موجود ہیں، سارے کمالات کی انتہا آپ پر ہے، اور آپ اس کا منبع اور سرچشمہ ہیں، جیسے دن میں سب روشنیوں کی انتہا سورج پر ہے، گھر باہر صحرا شہر میں روشنیوں کا اختتام سورج پر ہے اور سرچشمہ بھی یہی ہے۔ اس ختم نبوت میں اگر بالفرض آپ انبیاء کے درمیان تشریف لاتے پھر بھی کمالات کا خزانہ آپ ہی ہوتے، جیسے کسی مجلس کا مہمان خصوصی ابتداء میں آجائے یا درمیان یا آخر میں، سب صورتوں میں دائرہ کا مرکزی نقطہ مہمان خصوصی ہوگا، اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور ان کے بعد نئی نبوت کا مدعی مسلمان نہیں۔

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ نے "بالفرض" کا لفظ استعمال فرمایا ہے، اس لیے بعض بریلوی حضرات کا مولانا رحمہ اللہ کو ختم نبوت کا منکر کہنا ناخدا ترسی کے سوا کچھ نہیں۔

۲- دوسری قسم ختم نبوت مکانی ہے کہ آپ کی نبوت دنیا کے ہر کونے میں ہے۔

۳- اور تیسرے قسم ختم نبوت زمانی ہے کہ آپ کا زمانہ سب انبیاء علیہم السلام کے بعد ہے۔ اور آپ کا دین دوسرے ادیان کے لیے ناسخ ہے۔

مولانا سرفراز صفدر صاحب نے ختم نبوت کی اقسام، اور مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ پر ختم نبوت کے سلسلہ میں مخالفین کے اعتراضات اور ان کے جوابات کو "عباراتِ اکابر" نامی کتاب میں صفحہ ۱۱۹ سے ۱۲۹ تک تفصیل کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔ نیز "المہند علی المفند" مولفہ مولانا خلیل احمد مہاجر مدنی سہارنپوری میں بھی سؤال نمبر ۱۶ میں ختمِ نبوت کی تقسیم کا خلاصہ لکھا گیا ہے۔ یہ رسالہ "عقائد علمائے دیوبند" کے نام سے معروف ومشہور ہے۔

ختم نبوت کے موضوع پر چند کتابیں:

ختم نبوت کے دلائل اور قادیانیت کے شبہات پر رد اور ان کی تحریفات کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں:

۱- ختم نبوت - از مفتی محمد شفیع عثمانی رحمہ اللہ تعالی، جس کا عربی نام "ہدیۃ المہدیین" ہے۔

مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے اپنی اس کتاب میں ختم نبوت پر ۹۹ آیات اور ۲۱۰ حدیثیں نقل فرمائی ہیں۔

۲- علوم القرآن-از مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ تعالی۔

۳- تحفۂ قادیانیت-از مولانا محمد یوسف لدھیانوی رحمہ اللہ تعالی۔

۴- محمدی پاکٹ بک-از عبد اللہ معمار صاحب۔

۵- پیغام ہدایت-از مولانا منظور احمد چنیوٹی۔ مرتب: مولانا محبوب احمد۔

٦- احتسابِ قادیانیت۔ جس میں اس موضوع پر متعدد علماء کے رسائل ہیں، اور عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت سے طبع ہوئی ہے۔

٢٩- وَإِمَامُ الْأَتْقِيَاءِ،

ترجمہ: اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم متقیوں کے پیشوا ہیں۔

امام کے معنی:

امام بمعنی «مَن يُقتدَى به»، جیسے لباس «ما يلبس به». قال الله تعالى: ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾. (البقرة:١٢٤) اور کبھی کتاب یا لوح محفوظ کے معنی میں آتا ہے؛ ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾. (يس:١٢) اور کبھی راستے کے معنی میں آتا ہے؛ ﴿ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾. (الحجر:٧٩)

اور کبھی رئیس اور سردار کے معنی میں بھی آتا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء کے سردار ہیں؛ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «إذا كان يوم القيامة كنتُ إمام النبيين وخطيبهم». (سنن الترمذي، رقم٣٦١٣. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امام الانبیاء ہیں اور تمام انبیاء متقی ہوتے ہیں؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم امام الاتقیاء بھی ہوئے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ السلام نے اِسراء کے موقع پر تمام انبیاء کی امامت کرائی اس لیے بھی آپ امام المتقین ہیں۔

صحیح مسلم میں ہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «وقد رأيتني في جماعة من الأنبياء... فحانت الصلاة فأممتهم». (صحيح مسلم، رقم:١٧٢)

میں نے اپنے آپ کو انبیاء علیہم السلام کی جماعت میں دیکھا، پھر نماز کا وقت آیا، پس میں نے امامت کرائی۔

دلائل النبوۃ للبیہقی میں ہے: «ثم بُعِثَ له آدم فمَن دونه من الأنبياء عليهم السلام فأمَّهم رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الليلة».(دلائل النبوة للبيهقي ٣٦٢/٢)

پھر حضرت آدم اور ان کے بعد والے انبیاء جمع کیے گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس رات سب کی امامت کرائی۔

المعجم الاوسط میں ہے: «ثم أقيمت الصلاة فتدافعوا حتى قدموا محمدًا صلى الله عليه وسلم». (المعجم الأوسط ١٦٦/٤، رقم:٣٨٧٩)

پھر نماز کے لیے اقامت ہوئی تو ایک دوسرے کو دھکیلتے رہے اور آگے کرنے کی کوشش کرتے رہے، یہاں تک کہ سب نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو آگے کیا۔

سنن نسائی میں ہے: «ثم دخلتُ بيتَ المقدس فجمِع لي الأنبياءُ عليهم السلام فقدَّمني جبريل

حتى أممتهم، ثم صُعِد بي إلى السماء الدنيا». (سنن النسائي، رقم: ٤٥٠)

پھر میں بیت المقدس میں داخل ہوا، پس انبیاء علیہم السلام کو جمع کیا گیا، پھر مجھے جبریل علیہ السلام نے آگے کیا اور میں نے ان سب کی امامت کرائی، پھر مجھے آسمانِ دنیا کی طرف لے جایا گیا۔

متقی کی تعریف:

أتقیاء، تقيّ کی جمع ہے۔ متقی اسے کہتے ہیں جو اپنے آپ کو آخرت میں نقصان پہنچانے والی چیزوں سے محفوظ رکھے۔ التقوى في عرف الشرع عبارة عن كمال التوقي عما يضره في الآخرة.

عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ محرمات کے ترک اور فرائض کی ادائیگی کا نام تقوی ہے۔ التقوى تركُ ما حرم الله، وأداء ما فرض الله.

وعن شهر بن حوشب: المتقي من يترك ما لا بأس به حذرًا من الوقوع فيما فيه بأس.

متقی وہ ہے جو ان کاموں کو چھوڑدے جن کے کرنے میں حرج نہیں اِس خوف سے کہ کہیں حرج والے کام میں نہ پڑ جاؤں۔

وعن أبي زيد: التقوى هو التورع عن كل ما فيه شبهة. تقوی ہر مشتبہ چیز سے بچنا ہے۔

وعن محمد بن خفيف: أنها مجانبة كل ما يبعدك عن الله تعالى.

تقوی اللہ تعالی سے دور کرنے والی چیزوں سے دوری ہے۔

وقيل: التقوى أن لا يراك الله حيث نهاك، ولا يفقدك حيث أمرك. (تفسير أبي السعود ١/٢٨)

تقوی یہ ہے کہ اللہ تعالی آپ کو منہیات کی جگہ میں نہ دیکھے، اور ماموارت کی جگہ میں آپ کو غائب نہ پائے۔

تقوی کے مختلف درجات:

١- تقوی کا ادنی درجہ یہ ہے کہ شرک سے اپنے آپ کو محفوظ رکھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿وَ اَلۡزَمَهُمۡ كَلِمَةَ التَّقۡوٰى﴾.(الفتح:٢٦) کی تفسیر «لا إله إلا الله» سے فرمائی ہے۔

٢- تقوی کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کے اوامر کو بجالائے اور نواہی سے اجتناب کرے۔ اور یہ تقوی کا معروف معنی ہے۔

٣- تقوی کا تیسرا درجہ یہ ہے کہ اوامر کے امتثال اور نواہی سے اجتناب کے ساتھ اپنے آپ کو غیر اللہ سے بالکل منقطع کرلے کہ اس کے دل ودماغ میں ہر وقت بس اللہ ہی اللہ ہو۔ اور یہی اللہ تعالی کے فرمان: ﴿اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ﴾. (آل عمران:١٠٢) سے مطلوب ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے

ہیں: ﴿اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ﴾ قال: أن يطاع فلا يعصى، وأن يذكر فلا ينسى، وأن يشكر فلا يكفر». (تفسير ابن كثير، آل عمران:١٠٢. وقال ابن كثير: وهذا إسناد صحيح موقوف).

بعض علماء نے تقویٰ کے سات درجات بیان کئے ہیں:

١- تقوى عن الشرك والكفر.

٢- تقوى عن الكبائر.

٣- تقوى عن الكبائر والصغائر.

٤- تقوى عن المشتبهات.

٥- تقوى عن البدعات.

٦- تقوي عن اللذائذ، أي المستلذات.

٧- تقوى عما سوى الله.

یہ ساتواں درجہ صوفیاء کی ایجاد ہے۔ ابن الفارض کہتے ہیں:

ولو خطرت لي في سواك إرادة ❁ على خاطري سهوا حكمت بردتي

(روح المعاني، الأنعام:١١٠. مرقاة المفاتيح ١/٣٢٤)

اے اللہ! اگر میرا ارادہ آپ کے ماسوا کی طرف غلطی سے متوجہ ہوا تو میں اپنے بارے میں مرتد کا فیصلہ کروں گا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کے بغیر کوئی متقی نہیں ہو سکتا:

آپ صلی اللہ علیہ وسلم قیامت تک کے لیے تمام انس وجن کے لیے ہادی ورہنما بن کر مبعوث ہوئے ہیں؛ اس لیے آپ کے بعد تقویٰ وتقرب الی اللہ آپ کی اتباع کے بغیر ممکن نہیں۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ﴾.(آل عمران:٣١) آپ کہہ دیجئے: اگر تم اللہ تعالیٰ سے محبت کرتے ہو تو میری تابعداری کرو اللہ تعالیٰ تم سے محبت کرے گا۔

وقال تعالیٰ: ﴿قُلْ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ ۚ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِيْنَ ۝﴾.(آل عمران:٣٢) آپ کہہ دیں: اللہ اور اس کے رسول کی تابعداری کرو۔ اگر تم اعراض کرو گے تو بے شک اللہ تعالیٰ کافروں سے محبت نہیں کرتے۔

کوئی شخص تقویٰ اور عبادت وریاضت میں خواہ کتنے ہی اعلیٰ درجے پر فائز ہو نبی کے مقام کو نہیں پہنچ سکتا اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو امام الانبیاء ہیں۔

۳۰- وَسَيِّدُ الْمُرْسَلِيْنَ،

ترجمہ: اور رسولوں کے سردار ہیں۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیادت:

(۱) قال اللہ تعالی: ﴿وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا﴾. (السبأ:۲۸) ﴿وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾. (الأنبياء) ﴿قُلْ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا﴾. (الأعراف:۱۵۸)

(۲) حدیث میں ہے: «أنا سيِّدُ وُلْدِ آدمَ يومَ القِيامةِ، وأوَّلُ مَن يَنشَقُّ عنه القبر، وأوَّل شافِع وأوَّل مُشَفَّع». (صحيح مسلم، رقم: ۲۲۷۸)

میں قیامت کے دن اولادِ آدم کا سردار ہوں گا، سب سے پہلے میری قبر پھٹے گی اور میں نکلوں گا۔ اور میں سب سے پہلے شفاعت کرنے والا اور مقبول الشفاعۃ ہوں گا۔

شفاعتِ کبری کی حدیث میں ہے: «أنا سيِّد النَّاس يومَ القيامة». (صحيح البخاري، رقم: ۴۷۱۲)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ''سیدنا'' کہنا صحیح ہے:

ان دونوں احادیث سے پتا چلا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے درود شریف میں اور اس کے علاوہ ''سیدنا'' کا استعمال صحیح ہے۔ سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ کو «يا سيدي» کہا۔ (عمل اليوم والليلة للنسائي، رقم:۲۵۷) ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے درود شریف میں «اللّهم صل على سيد المرسلين» کہا۔ (الدعوات الكبير للبيهقي، رقم:۱۵۷) اسی طرح ابن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی درود شریف میں «اللّهم صل على سيد المرسلين» کہا۔ (المطالب العالية، رقم:۳۴۰۷)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن کے بارے میں فرمایا: «إن ابني هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين». (صحيح البخاري، رقم:۲۵۰۵)

حسنین کریمین کے بارے میں فرمایا: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة». (سنن الترمذي، رقم:۳۷۰۱)

اور صحیح بخاری میں ہے کہ آقا کے لیے «أطعِمْ ربَّك» مت کہو، «وليقل: سيدي ومولاي». (صحيح البخاري، رقم:۲۳۶۶)

البتہ بعض روایات میں بعض وجوہات کی بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے لیے لفظ ''سیدنا'' کے استعمال سے منع فرمانا بھی ثابت ہے؛ عن أنس: أن رجلا قال: يا محمد يا سيدنا وابن سيدنا وخيرنا

وابن خيرنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا أيها الناس قولوا بقولكم لا تستجيرنكم الشياطين، أنا محمد بن عبد الله، أنا عبد الله ورسوله، وما أحب أن ترفعوني فوق منـــزلتي التي أنزلنيها الله». (السنن الكبرى للنسائي، رقم:۱۰۰۷۷. ومسند أحمد، رقم:۱۲۵۷۳، وإسناده صحيح على شرط مسلم. واللفظ للنسائي. وفي مسند أحمد: «فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: عليكم بتقواكم ولا يستهوينكم الشيطان».

وفي جامع الأصول: «فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: السيد الله». (رقم:۸۵۱٦)

وفي سنن أبي داود بإسناده عن مطرف، قال: قال أبي: انطلقت في وفد بني عامر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: فقلنا: أنت سيدنا، فقال: «السيد الله تبارك وتعالى» قلنا: وأفضلنا فضلا وأعظمنا طولا، فقال: «قولوا بقولكم، أو بعض قولكم، ولا يستجرينكم الشيطان». (رقم:٤٨٠٦)

ابن الاثیر اس روایت کی تشریح میں لکھتے ہیں: «يريد بقوله: «السيد الله» أن حقيقة السؤدد لله، وأن الخلق كلهم عبيد له، وإنما منعهم أن يدعوه سيدًا مع قوله: «أنا سيد ولد آدم» وقوله يوم حكم بني قريظة: «قوموا إلى سيدكم» يريد سعد بن معاذ، من أجل أنهم حديثو عهدٍ بالإسلام، وكانوا يحسبون أن السيادة بالنبوَّة هي كأسباب الدنيا، وكان لهم رؤوساء يعظِّمونهم، وينقادون لأمرهم، ويسمونهم السادات، فعلمهم الثناء عليه، وأرشدهم إلى الأدب في ذلك، فقال: «قولوا بقولكم» أي: قولوا بقول أهل دينكم وملَّتكم، وادعوني نبيًّا ورسولا، كما سماني الله عز وجل في كتابه، فقال: ﴿يا أيها النبيُّ﴾ و ﴿يا أيها الرسول﴾ ولا تسمُّوني سيدًا، كما تسمون رؤساكم وعظماءكم، ولا تجعلوني مثلهم، فإني لست كأحدهم إذ كانوا يسودونكم في أسباب الدنيا، وأنا أسودكم في النبوة والرسالة». (جامع الأصول ۱۱/٤۹)

یعنی سید کہنے کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ واقعی مالک حقیقی اور حقیقی مطاع اللہ تعالی ہیں۔ نیز جاہلیت کے زمانے میں سید دنیوی قائد اور رہبر کو کہتے تھے تو آپ نے بتلایا کہ میں صرف دنیوی رہبر نہیں ہوں، بلکہ اس کے ساتھ دینی رہبر رسول اور رہنما ہوں اور رسالت دینی، رسالت کا اصل مقصد ہے۔

صلوۃ میں سیدنا کا اضافہ:

صلوۃ وسلام کے الفاظ میں جس جگہ الفاظ ماثورہ میں لفظ محمد کے ساتھ سیدنا کا اضافہ نہیں ہے وہاں سیدنا کے اضافہ کو ابن حجر ہیتمی نے "الدر المنضود" میں اور حافظ سخاوی نے "القول البدیع" میں بہتر اور حسن ادب فرمایا، اور حافظ ابن تیمیہ نے الفاظ منقولہ میں سیدنا کے اضافے کو نامناسب فرمایا، اور عزالدین بن عبد السلام نے اضافے کو حسن ادب اور ترک اضافہ کو حسن اتباع فرمایا۔ (البركات المكية في الصّلوات النبوية، ص۲۹-۳۱،

آج کل بعض سلفی حضرات اس کو شجرہ ممنوعہ سمجھتے ہیں اور بعض حضرات سیدنا کے اضافے کو ضروری کی طرح سمجھتے ہیں۔ بندہ کے خیال میں اعتدال ہونا چاہئے اور کبھی کبھی اضافہ کرنا چاہیے، اس کو عادت نہیں بنانا چاہیے۔

(۳) حدیث میں ہے: «أنا أكرَمُ وُلْدِ آدمَ على ربي ولا فخرَ». (سنن الترمذي، رقم: ٣٦١٠)

(۴) ایک اور حدیث میں ہے: « ألاَ وأنا حبيب الله ولا فخرَ، وأنا حامل لواء الحَمْد يوم القيامة ولا فخر، وأنا أولُ شافع وأول مشفَّع يومَ القيامة ولا فخر، وأنا أولُ من يُحرِّك حِلَقَ الجنة، فيفتح الله لي فيُدخِلُنيها ومعي فُقراء المؤمنين ولا فخر، وأنا أكرمُ الأولين والآخرين ولا فخر». (سنن الترمذي، رقم: ٣٦١٦)

میں اللہ تعالی کا حبیب ہوں اور یہ فخر نہیں اور قیامت میں حمد کے جھنڈے کا اٹھانے والا ہوں اور فخر نہیں، اور میں سب سے پہلے شافع مشفع ہوں اور فخر نہیں، اور میں سب سے پہلے جنت کے حلقے (کڑے) کو ہلانے والا ہوں، اللہ تعالی میرے لیے جنت کھولیں گے تو مجھے اور میرے ساتھ مسلمان فقراء کو داخل کریں گے اور فخر نہیں، اور میں اولین اور آخرین میں سب سے معزز ہوں اور فخر نہیں۔

(۵) «فُضِّلتُ على الأنبياء بستٍّ: أعْطِيتُ جوامعَ الكَلِم، ونُصِرتُ بالرعب، وأحلَّت لي الغنائمُ، وجُعِلت لي الأرضُ طَهورًا ومسجدًا، وأرسِلتُ إلى الخلق كافَّة، وخُتِم بيَ النَّبيون».(صحيح مسلم، رقم: ٥٢٣)

ترجمہ گزر چکا ہے۔

وفي رواية: «وبَينَا أنا نائم أُتِيتُ بِمفاتيح خزائن الأرض فوُضِعت في يديَّ». (صحيح البخاري، رقم: ٧٠١٣. وصحيح مسلم، ٥٢٣)

اسی اثناء میں کہ میں سو رہا تھا میرے پاس زمین کے خزانوں کی چابیاں لائی گئیں اور میرے ہاتھ میں رکھی گئیں۔

(۶) شفاعت کبری۔ قیامت کے دن حساب شروع کرانے کے لیے لوگ مختلف انبیائے کرام علیہم السلام کے پاس جائیں گے، بالآخر مایوس ہو کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں گے، اور آپ علیہ الصلوۃ والسلام سفارش فرمائیں گے۔ اس کے بعد حساب شروع ہو گا۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: صحيح البخاري، رقم: ٤٧١٢، باب ذرية من حملنا مع نوح...)

(۷) معراج۔ قال اللہ تعالی: ﴿سُبْحٰنَ الَّذِيْٓ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾. (الإسراء: ١. مفصل قصہ کے لیے دیکھئے: صحيح البخاري، رقم: ٣٤٩، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء)

(۸) قرآن کریم۔ قال تعالیٰ: ﴿وَلَقَدْ اٰتَیْنٰكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِیْمَ ۝﴾. (الحجر)
ہم نے آپ کو بار بار پڑھی جانے والی سات آیتیں عطا کیں اور قرآن کریم۔
سورہ فاتحہ کی سات آیات اگرچہ قرآن کریم کا حصہ ہیں؛ لیکن خصوصی فضیلت واہمیت اور جامعیت کی وجہ سے ان کا الگ ذکر ہوا۔

(۹) تمام انبیائے کرام سے آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے لیے وعدہ لیا گیا تھا کہ اگر وہ آپ کے زمانے میں آئیں تو آپ ان کی مدد فرمائیں گے۔ ابن جریر نے اپنی تفسیر میں ایک روایت بیان کی ہے، جسے متعدد مفسرین نے نقل فرمایا ہے: «عن علي بن أبي طالب قال: لم يبعث اللهُ عز وجل نبيًا آدمَ فمن بعده إلا أخذَ عليه العهدَ في مُحمد: لئن بُعِث وهو حي ليؤمنَنَّ به وليَنصرُنَّه، ويأمُره فيأخذ العهدَ على قومه، فقال: وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ النَّبِیّٖنَ لَمَاۤ اٰتَیْتُكُمْ مِّنْ كِتٰبٍ وَّ حِكْمَةٍ. الآية». (تفسير الطبري ٢٣٦/٣).

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے نبی آدم علیہ السلام اور ان کے بعد ہر نبی سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں وعدہ لیا ہے کہ اگر وہ زندہ ہوں تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائیں گے اور ان کی مدد کریں گے، اور ہر نبی یہی عہد اپنی قوم سے لیں گے۔
یہی مضمون حافظ ابن کثیر نے عبد اللہ بن عباس اور دیگر حضرات سے نقل فرمایا ہے۔ (تفسیر ابن کثیر ۱/۴۰۵)

(۱۰) آپ علیہ الصلوۃ والسلام نبی الانبیاء، سید المرسلین / تمام انبیاء کے سردار ہیں۔ دارمی کی حدیث ہے: «والذي نفسُ محمَّد بيده لو بَدَا لكم موسَى... ولو كان حيًّا وأدرك نبوتي لا تَّبعني». (سنن الدارمي، رقم: ٤٤٩)
اس اللہ کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جان ہے! اگر موسیٰ علیہ السلام تمہارے پاس زندہ ہو کر ظاہر ہوتے اور میری نبوت کو پالیتے تو ضرور میری تابعداری کرتے۔
متعدد روایات میں آپ کے لیے "سید المرسلین" لفظ وارد ہوا ہے، درود شریف کی روایات خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ (بطور نمونہ دیکھئے: سنن ابن ماجہ ص ۶۵، باب الصلاۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم)
درود شریف کے علاوہ اور بھی روایات میں آپ علیہ الصلوۃ والسلام کا سید ہونا وارد ہے۔ فقط دو روایات ذکر کی جاتی ہیں:

(۱) عن زرارة بن أوفَى قال: قال رسول الله عليه وسلم: «لَمَّا عُرِج بي إلى السَّماء فأوحيَ إليَّ... بأني سيِّد المرسلين، وإمامُ المتقين، وقائدُ الغُرِّ المُحَجَّلين». (إتحاف الخيرة المَهرة ٨٥٤٢/٥٩/٩)

جب مجھ کو آسمان پر لے جایا گیا تو مجھ کو وحی ہوئی کہ میں سید المرسلین اور امام المتقین ہوں اور روشن چہروں اور روشن دست و پا اُمتیوں کا رہنما ہوں۔

(۲) «أنا سيِّد المرسلين إذا بُعِثوا، وسابقهم إذا وردوا» ابن النجار عن أم كرز. (كنز العمال، رقم: ۳۲۰٤۳)

میں سید المرسلین ہوں گا جب لوگ قبروں سے اٹھائے جائیں گے، اور میں ان سے آگے ہوں گا جب وہ حوض کوثر پر آئیں گے۔

جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیائے کرام کے سردار ہیں تو بدرجہ اولیٰ ان کی اُمتوں کے بھی سردار ہیں۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ کے امتی بن کے اتریں گے۔ حدیث میں ہے: «فيكون عيسى بنُ مريم عليه السلام في أمتي حَكَما عدلا وإماما مُقسطًا». (سنن ابن ماجه، رقم: ٤٠٧٧)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام میری امت میں مبنی بر انصاف فیصلہ کرنے والے اور مقتدیٰ ہوں گے، اور ہر ایک کو اس کا پورا پورا حصہ دینے والے ہوں گے۔

وفي فتح الملهم: «يكون عيسى حاكمًا من حكام هذه الأمة، ولا يكون نزوله من حيث أنه نبي مستقل». (فتح الملهم ۲/ ۲۸٥. مزید دیکھئے: فتاوی دار العلوم زکریا ۱/ ۶۹، ۷۲-۷۳)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس امت کے حکام میں سے ایک حاکم ہوں گے۔ وہ مستقل نبی کی حیثیت سے نزول نہیں فرمائیں گے۔

(۱۱) آپ سب سے پہلے محشور ہوں گے۔ حدیث میں ہے: «فإن النَّاس يَصعَقون، فأكون أول من يُفِيق». (صحيح البخاري، رقم: ۳٤۰۸)

«أنا أول الناس خروجًا إذا بُعثوا، وأنا خطيبهم إذا وَفَدوا، وأنا مبشرهم إذا أيسوا». (سنن الترمذي، رقم: ۳٦۱۰)

جب لوگ مبعوث ہوں گے تو میں سب سے پہلے قبر سے نکلوں گا۔ اور جب انبیاء علیہم السلام اور لوگ آئیں گے تو میں خطیب ہوں گا، اور جب لوگ مایوس ہوں گے تو میں خوشخبری دینے والا ہوں گا۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم متعدد وجوہ سے تمام انبیاء سے افضل ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ نے آپ کو پوری دنیا کے لیے رحمت بنا کر بھیجا، ﴿وَمَآ اَرۡسَلۡنٰكَ اِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعٰلَمِيۡنَ۝﴾ (الأنبياء) اور جو پوری دنیا کے لیے رحمت ہو ظاہر ہے کہ وہ پوری دنیا سے افضل بھی ہو گا۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے آپ کے تذکرے کو اونچا مقام عطا فرمایا: ﴿وَرَفَعۡنَا لَكَ ذِكۡرَكَ۝﴾. (ألم نشرح؛

چنانچہ کلمۂ شہادت، اذان اور تشہد وغیرہ میں اپنے نام کے ساتھ آپ کے نام کو بھی ذکر فرمایا ہے؛ جبکہ دیگر انبیاء کے ساتھ ایسا نہیں ہوا۔

(۳) قرآن کریم میں متعدد جگہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نام کے ساتھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ذکر فرمایا ہے، جیسے: (۱) ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾. (آل عمران:٣٢) (۲) ﴿وَ مَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ﴾. (النساء:٦٩)

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے آپ کی بیعت کو اپنی بیعت کے ساتھ ملایا؛ ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ﴾. (الفتح:١٠)

آپ کے دین کو آخر الادیان اور ناسخ الادیان قرار دیا، اور آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾. (النساء:٨٠)

اور ایک روایت میں آتا ہے: «وما مِن نبي يومئذ آدمُ فمن سِواه إلا تحت لوائي». (سنن الترمذي، رقم:٣٦١٥. و في إسناده علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف)

ہر نبی قیامت کے دن حضرت آدم علیہ السلام اور ان کے ماسوا میرے جھنڈے کے نیچے ہوں گے۔

معجزات کے اعتبار سے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء کے امام ہیں۔ دیگر انبیاء علیہم السلام کو بھی بارگاہِ الٰہی سے معجزات عطا ہوئے؛ لیکن وہ اسی زمانے اور وقت کے ساتھ ختم ہو گئے؛ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزۂ قرآن کی ہر آیت قیامت تک کے لیے معجزہ ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: «ما مِن الأنبياء نبيٌّ إلا أُعطِيَ ما مثله آمن عليه البشر، وإنّما كان الذي أُوتِيتُ وحيًا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرَهم تابعًا يومَ القيامة».(صحيح البخاري، باب كيف نزل الوحي، رقم:٤٩٨١).

دنیا میں کوئی نبی نہیں گزرا مگر ان کو ایسے معجزات دیئے گئے جن کی وجہ سے لوگ ایمان قبول کریں، اور اللہ تعالیٰ نے مجھے وحی یعنی قرآن کا معجزہ عطا فرمایا (یعنی یہ سب سے بڑا معجزہ ہے)، پس مجھے امید ہے کہ میرے تابعدار قیامت کے دن سب سے زیادہ ہوں گے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «لو كان موسَى حيًّا بين أظهركم، ما حلَّ له إلاّ أن يتَّبعني». (مسند الإمام أحمد، رقم:١٤٦٣١)

اگر موسیٰ علیہ السلام تمہارے درمیان زندہ ہوتے تو ان کے لیے بھی میری اتباع کرنی ضروری ہوتی۔

ابراہیم علیہ السلام نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی دعا مانگی؛ اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے معزز رسول ہیں؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: ﴿رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ﴾. (البقرة:١٢٩. راجع: مفاتيح الغيب، البقرة:٢٥٣. والنبراس، ص٢٨٦ . وشرح المقاصد ٤٧/٥. ورسالة لابن كمال باشا ضمن رسائله المسماة بـ «الرسائل العقدية» ٤٧-٦٦)

ایک نبی کو دوسرے پر ایسی فضیلت دینا جس سے دوسرے کی تنقیص لازم آتی ہو صحیح نہیں:

اشکال: اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امام الانبیاء ہیں، تو «لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متّى». (صحيح البخاري، رقم:٣٤١٦) اور«لا تخيروني من بين الأنبياء».(صحيح البخاري، رقم:٤٦٣٨) کا کیا مطلب ہے؟

کسی فرد بشر کے لیے یہ کہنا مناسب نہیں کہ میں یونس بن متی علیہ السلام سے بہتر ہوں۔ دوسری حدیث میں ہے کہ مجھے دوسرے انبیاء علیہم السلام پر فضیلت نہ دو۔

جواب: (۱) مذکورہ احادیث کا مطلب یہ ہے کہ مجھے دیگر انبیاء پر ایسی فضیلت مت دو، جس سے دوسرے انبیاء کی تنقیص لازم آتی ہو، ورنہ نفس فضیلت تو قرآن سے ثابت ہے، قال اللہ تعالیٰ: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ﴾. (البقرة:٢٥٣)

و قال تعالیٰ: ﴿وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيّٖنَ عَلٰى بَعْضٍ﴾. (الإسراء:٥٥)

(۲) حدیث کے سیاق وسباق سے پتا چلتا ہے یہودی اور مسلمان کا جھگڑا ہوا تھا، اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا، تو مراد یہ ہوگا کہ لا تفضلوني تفضيلاً يؤدّي إلى التقاتل.

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہودی کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اور مسلمان کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو افضل کہنا حمیت وعصبیت اور تفاخر کی وجہ سے ہو جو کہ مذموم ہے۔

(۳) لا تفضّلوني على موسى في نفس النبوة جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ﴾. (البقرة:٢٨٥)

(۴) لا تفضّلوني بجميع الوجوه. یعنی من کل الوجوہ مجھے تمام انبیاء پر فضیلت مت دو؛ اس لیے کہ بعض انبیاء کو بعض ایسی جزوی فضیلت حاصل ہے، جو دوسروں کو نہیں۔ (راجع: تفسير ابن كثير، البقرة:٢٥٣. وشرح النووي على مسلم، باب تفضيل نبينا صلى الله عليه وسلم على جميع الخلائق ١٥/ ٣٧-٣٨. ومرقاة المفاتيح ١٨١/٩. وعمدة القاري ١٣٥/٩)

(۵) یا آپ نے اس وقت فرمایا جب آپ کو تمام انبیاء علیہم السلام پر فضیلت کا علم نہیں تھا، بعد میں یہ علم دیا گیا۔

(۶) یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مقام تواضع پر فائز تھے تو تواضعاً یہ بات فرمائی؛ اگرچہ درحقیقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے افضل تھے۔

حضرت جبریل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معلم تھے یا ملقِّن؟:

اشکال: بعض لوگ کہتے ہیں کہ جبرئیل علیہ السلام معلم تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم متعلّم تھے، اور معلّم متعلّم سے اولیٰ اور افضل ہوتا ہے۔

جواب: جبرئیل علیہ السلام معلّم نہیں؛ بلکہ مُلقِّن تھے، ایک بات کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تک پہنچانے پر مامور تھے۔ معلّم تو خود اللہ تعالیٰ ہیں؛ ﴿ اَلرَّحْمٰنُ ۙ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ ۗ ﴾. (الرحمن) اور ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ﴾. (النساء:۱۱۳) کی آیتیں اس پر دلالت کرتی ہیں۔

حضرت مولانا قاسم نانوتویؒ فرماتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام میں صالح علیہ السلام کی ناقہ معجزہ تھی، موسیٰ علیہ السلام کا عصا معجزہ تھا، اللہ کے حکم سے مردوں کو زندہ کرنا عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ تھا؛ اور یہ تمام معجزات زمانے کے ساتھ ختم ہوگئے؛ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ اب تک باقی ہے، اور قیامت تک باقی رہے گا۔

حضرت نانوتویؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھی سانپ بنی، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جس تنے کے ساتھ ٹیک لگایا، اس میں محبت کے جذبات پیدا ہوگئے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جدائی کی تاب نہ لاکر بچے کی طرح رونے لگا، یہ کیفیت تو انسانوں میں بھی کم پائی جاتی ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے پتھر پر عصا مارا تو اس میں سے چشمے پھوٹ پڑے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک انگلیوں سے پانی جاری ہوا۔ پتھروں سے معجزے کے بغیر بھی پانی نکلتا رہتا ہے؛ مگر انگلیوں سے پانی جاری ہونے کی مثال نہیں پائی جاتی۔

عیسیٰ علیہ السلام دم کرتے تھے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پھیرنے سے مرض جاتا رہتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد اللہ بن عتیک رضی اللہ عنہ کو ابو رافع یہودی کے قتل کے لیے بھیجا، اس واقعے میں عبد اللہ بن عتیک کی پنڈلی کی ہڈی ٹوٹ گئی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس پر ہاتھ مبارک پھیرنے کے بعد ایسی ہوگئی، گویا اس میں کبھی کوئی تکلیف ہی نہیں ہوئی تھی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «أنا قائد المرسلين». (سنن الدارمي، رقم:۵۰) اور ساتھ ساتھ فرماتے ہیں: «ولا فخر» یعنی یہ بیان واقعہ شکر اور تحدیث بالنعمۃ کے طور پر ہے، جیسے کوئی تشکراً کہے: میں دار العلوم دیوبند کا فاضل ہوں۔

٣١- وَحَبِيبُ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ .

ترجمہ: اور اللہ رب العالمین کے محبوب ہیں۔

عالمین: عالم کی جمع ہے۔ ماسوی اللہ کو عالم کہتے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے حبیب بھی ہیں اور خلیل بھی:

اللہ تعالی نے قرآن کریم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کرنے والے کو اپنا محبوب ہونا ذکر فرمایا ہے تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو بدرجہ اولی اللہ کے محبوب ہوں گے۔ قال اللہ تعالی بلسان نبیہ: ﴿فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾. (آل عمران: ٣١)

احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حبیب اللہ اور خلیل اللہ دونوں القاب آئے ہیں۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: «وأنا حبيب الله ولا فخر». (سنن الترمذي، رقم:٣٥٤٩)

وقال عليه الصلاة والسلام: «اتخذ الله إبراهيم خليلا، وموسىٰ نجيا، واتخذني حبيبا». (شعب الإيمان للبيهقي، رقم: ١٤١٣)

اللہ تعالی نے ابراہیم علیہ السلام کو خلیل اور موسی علیہ السلام کو ہم کلام بنایا اور مجھے حبیب بنایا۔

اور آنے والی روایت میں ہے کہ مجھے خلیل بنایا، اس لیے میں خلیل اللہ ہوں۔

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «وقد اتخذ الله عز وجلّ صاحبكم خليلا». وفي رواية: «ولكن صاحبكم خليل الله». (صحيح مسلم، ٢٣٨٣)

وفي رواية: «فإن الله تعالى اتخذني خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا». (صحيح مسلم، رقم: ٥٣٢)

حبیب اور خلیل کے درمیان فرق:

(۱) الحب من الجانبين، والخلة من جانب واحد. یعنی آپ اللہ تعالی کے حبیب ہیں اور اللہ تعالی آپ کے حبیب ہیں۔ اور ابراہیم علیہ السلام اللہ تعالی کے خلیل ہیں، مگر اللہ تعالی ابراہیم علیہ السلام کا خلیل نہیں؛ اس لیے کہ خلت میں حاجت کا معنی پایا جاتا ہے۔

(۲) حبیب: جو اپنے محبوب تک بلاواسطہ پہنچے۔ خلیل: جو بالواسطہ پہنچے۔

(۳) حبیب: جس کی مغفرت یقینی ہو۔ خلیل: جس کی مغفرت کی امید ہو۔

(۴) الحبيب: يعطَى من غير سؤال. الخليل: يعطَى بسؤال. جس کو بغیر سوال کے ملے وہ حبیب ہے، اور جسے سوال کے بعد ملے وہ خلیل ہے۔

(۵) خلیل خلّة (حاجت) سے ہے۔ خلیل وہ ہے جو اپنی حاجت کی وجہ سے دوستی کرے۔

حبیب: جو بغیر حاجت کے دوستی کرے۔

(٦) خلیل: جو اللہ کو راضی کرنے کی کوشش کرے۔ حبیب: جو اللہ کو راضی کرنے کی کوشش کرے اور اللہ بھی اس کو راضی کرے۔ قال تعالیٰ: ﴿وَ لَسَوْفَ يُعْطِيْكَ رَبُّكَ فَتَرْضٰى ۝﴾۔(الضحیٰ)

(۷) محبت حَبّۃ القلب سے ہے۔ حبیب وہ ہے جو دل کی گہرائی سے محبت کرے۔ اور خلیل کی دوستی دل کی گہرائی سے ہونا ضروری نہیں؛ بلکہ دونوں کے مزاج وعادات کے موافق ہونے کی وجہ سے بھی ہوتی ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے لکھا ہے: «واعلم أن الفرق بين الخليل والحبيب: ١- أن الخليل من الخلة أي الحاجة، فإبراهيم عليه السلام كان افتقاره إلى الله تعالى، فمن هذا الوجه اتخذه خليلا، والحبيب فعيل بمعنى الفاعل والمفعول فهو - صلى الله عليه وسلم - محب ومحبوب. ٢- والخليل مُحِبّ لحاجته إلى من يحبه، والحبيب مُحِبٌّ لا لغرض...، ولذا قيل: ٣- الخليل يكون فعله برضا الله تعالى، والحبيب يكون فعل الله برضاه...، ٤- وقيل: الخليل مغفرته في حد الطمع، كما قال إبراهيم: ﴿وَالَّذِيْۤ اَطْمَعُ اَنْ يَّغْفِرَ لِيْ﴾.[الشعراء: ٨٢]، والحبيب مغفرته في مرتبة اليقين، كما قال تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْۢبِكَ وَ مَا تَاَخَّرَ﴾.[الفتح: ٢]...، والأظهر في الاستدلال على أن مرتبة محبوبيته في درجة الكمال قول ذي الجلال والجمال: ﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ﴾. [آل عمران: ٣١]. (مرقاة المفاتيح ١١/٤٢، ٤١٠٤٢، فضائل سيد المرسلين. وعمدة القاري ١١/٣٩٠، قول النبي صلى الله عليه وسلم: سدّوا الأبواب)

لفظ حب کی تحقیق:

قال الأصفهاني: «وحَبَبتُ فلانا» يقال في الأصل بمعنى: أصبت حَبة قلبه، نحو شغفتُه وكبدته وفَأَدتُه». (المفردات في غريب القرآن، ص١٠٥).

وفيه أيضًا: «والمحبة: البلوغ بالوُدِّ إلى حَبة القلب، من قولهم: حَبَبْتُه إذا أصبت حبةَ قلبه». (ص١٥٤).

لفظ خلیل کی تحقیق:

خلیل خُلّۃ سے ہے۔ الخُلّة: الحُبُّ الذي دخل في خلال قلب المحب. حضرت ابراہیم علیہ السلام کا دل اللہ کی محبت سے معمور اور پر تھا۔ قال الشاعر:

ما الخِلّ إلا من أوَدُّ بقلبه ۞ وأرَى بِطَرَف لا يَرَى بِسوائِه

دوست وہی ہے جس کے دل کے ساتھ میں محبت کروں اور اس آنکھ سے دیکھ لوں جس سے وہ دیکھتا ہے۔ دوسری آنکھ سے نہیں۔

(۲) الخُلة: امتلاء القلب من حُبِّ المحبوب. الحب: ميل القلب إلى المحبوب. ولهذا يمكن أن يكون الحب مع المتعددين، والخلة لا يكون إلا مع الواحد.

خلت: محبوب کی محبت سے دل کا بھر جانا۔ اور حبّ: دل کا محبوب کی طرف مائل ہونا؛ اسی لیے محبت متعدد افراد کے ساتھ ہو سکتی اور خلت صرف ایک کے ساتھ ہو گی۔

(۳) الخلة: الرجوع في الحاجات. وهذا لا يكون إلا إلى الله تعالى.

خلت اپنی حاجات کسی کو پیش کرنا اور وہ صرف اللہ تعالیٰ ہی کی طرف ہو سکتی ہے۔

والمَحبَّة: الميل إلى المحبوبين والمحبوبات.

اور حبّ: دل کا محبوبین و محبوبات کی طرف مائل ہونا۔

(۴) الخُلّة: إحاطة الحُبِّ بالقلب بحيث لا يغفل عن المحبوب ساعة.

خلت: دل پر محبت کا ایسا احاطہ کہ محبوب سے ایک منٹ بھی غافل نہ ہو۔

(۵) الخلة: صفاء المودة. الخليل: ليس في حُبِّه خَلل أي نقص.

خلت وہ صاف محبت جس میں کوئی نقص نہ ہو۔

حافظ شیرازیؒ نے کہا ہے:

خلل پذیر بود ہر بنا کہ می بینی ❁ مگر بنائے محبت کہ خالی از خلل است

(٦) خُلّة: خصلت یعنی اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ صفات میں موافقت (جن میں ہو سکتی ہو، جیسے سخاوت اور حلم وغیرہ)۔

قال ابن القيم: «والخلة: هي المحبة التي تخلَّلت روحَ الْمُحب وقلبَه حتى لم يبق فيه موضع لغير المحبوب». (مدارج السالكين ۳/ ۳۰)

ابن قیم کہتے ہیں: خلت وہ محبت ہے جو محب کے دل کے اندر داخل ہو، تا اینکہ دل میں غیر محبوب کے لیے کوئی جگہ نہ ہو۔

وقال أيضًا: «وأما الخُلّة فتوحيد المحبة، فالخليل هو الذي توحَّد حبه لمحبوبه، وهي رتبة لا تقبل المشاركة». (روضة المحبين، ص٤٧)

خلت صرف ایک سے محبت کرنا ہے۔ خلیل وہ ہے جس کی محبت میں کوئی اور شریک نہ ہو۔

انہی معانی کا لحاظ کرتے ہوئے احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خلیل اللہ کہا گیا ہے: «وقد

اتخذ الله عز وجلّ صاحبكم خليلا». وفي رواية: «ولكنَّ صاحبَكم خليل الله». (صحيح مسلم، رقم: ٢٣٨٣)

دوسری حدیث میں ہے: «فإن الله تعالى اتخذني خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا». (صحيح مسلم، رقم: ٥٣٢)

جن احادیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا خلیل ہونا بیان کیا گیا ہے، وہاں خلیل کا معنی خاص مراد ہے۔ اور حدیث «لو كنت مُتَّخذًا من الناس خليلا لاتَّخذتُ أبا بكر خليلاً» میں خلت کی نفی بالمعنی الخاص کی گئی ہے اور خلت بالمعنی العام کا اثبات کیا گیا ہے۔

حبیب اور خلیل میں اعلی درجہ کونسا ہے؟:

شراح حدیث نے حبیب اور خلیل میں مذکورہ فروق ذکر کیے ہیں، جن سے حبیب کا افضل ہونا ظاہر ہوتا ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے حبیب ہیں۔ یہ بالمعنی الخاص ہے، یعنی اعلی درجے کی محبت مراد ہے۔ «مكتوب في التوراة: محمد حبيب الرحمن». (مجمع الزوائد ٧١/١، باب منه في الإسراء)

حدیث میں آیا ہے: «اتخذ الله إبراهيم خليلا، وموسَى نجيا، واتخذني حبيبا». (شعب الإيمان للبيهقي، رقم: ١٤١٣) اس کی سند میں مسلمۃ بن علی خشنی ضعیف ہے۔ تقریب التہذیب میں ہے: «مسلمة بن علي الخشني ... متروك من الثامنة». (تقريب التهذيب، ص٦١٨)

اسی وجہ سے علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ حبیب کو خلیل سے افضل قرار دینا صحیح نہیں؛ اس لیے کہ محبت عام ہے اور خلت خاص (اعلی درجہ) ہے۔ احادیث میں متعدد مقامات پر آپ نے محبت کو دوسرے لوگوں کے لیے ثابت کیا ہے، مگر خلت کو اللہ کے ساتھ خاص فرمایا ہے۔ الغرض آپ کے لیے اللہ کا خلیل ہونا ہی کمال درجہ ہے۔ علامہ ابن قیم نے یہ بحث چند جگہوں پر بیان فرمائی ہے۔

«وأما ما يظنه بعض الظانين أن المحبة أكمل من الخلة، وأن إبراهيم خليل الله ومحمد حبيب الله فمِن جهله». (الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ص١٣٥). مزید دیکھئے: روضة المحبين، ص٤٩. ومدارج السالكين)

بعض لوگوں کا یہ گمان غلط اور جہالت ہے کہ محبت خلت سے اعلی ہے اور ابراہیم علیہ السلام خلیل اللہ ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حبیب اللہ ہیں۔

علامہ محمد بن یوسف شامیؒ نے بھی اس پر مفصل بحث فرمائی ہے۔ (دیکھئے: سبل الهدى الرشاد في سيرة خير العباد ٤٤٦/١ ٤٤٧)

علامہ ابن تیمیہؒ نے اس موضوع پر بنام «قاعدة في الخُلّة والمحبة، وأيهما أفضل» کتاب تالیف فرمائی ہے۔ اس کا ذکر علامہ ابن قیمؒ نے مؤلفات ابن تیمیہ، ص ۲۲ پر فرمایا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ روایات کی روشنی میں خلیل کا درجہ حبیب سے زیادہ معلوم ہوتا ہے؛ لیکن مشہور یہ ہے کہ حبیب کا درجہ اعلیٰ ہے، ہاں خلیل عام معنیٰ کے لحاظ سے حبیب کے ہم معنیٰ ہے۔

محبت کے درجات:

(١) الهَوى، (٢) العَلاقة: الحب اللازم، (٣) الكلَف: شدة الحب، (٤) العِشق، (٥) اللَّوعَة / اللاعِج: إحراق الحب القلبَ مع لذة يجدها المحب، (٦) الشَّغَف: أن يبلغ الحب شغفَ القلب وهي جلدة القلب. قال الله تعالى: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾.(يوسف:٣٠). (٧) الجَوَى: وهو الهوى الباطن. (٨) التَّيْم: وهو أن يستعبده الحبُّ. ومنه سُمِّي تيم الله، أي عبد الله. (٩) التَّبْل: وهو أن يُسقِمه الهوى. ومنه: رجل متبول. قال كعب بن زهير رضي الله عنه (م٤٢هـ):

بَانَتْ سُعادُ فَقلبِي اليومَ مَتبُول ۞ مُتَيَّمٌ إثرَها لَم يُفدَ مَكبُول

(ديوان كعب بن زهير)

سعاد الگ ہوگئی؛ اس لیے میرا دل آج تباہ وبرباد ہے۔ دل اس کے پیچھے پاگل اور دیوانہ ہے، بیڑیوں میں بند ہے جواب تک نہیں چھڑایا گیا۔

(١٠) التَّدْلِية: ذهاب العقل من الهوى. ومنه: رجل مُدَلَّة. (١١) الهُيُوم: الحيرة وذهاب العقل فيلحق صاحبَه بالمجانين. (فقه اللغة وسر العربية، الباب الثامن عشر، للثعالبي)

٣٢- وَكُلُّ دَعْوَةِ نُبُوَّةٍ بَعْدَ نُبُوَّتِهِ[(١)] فَغَيٌّ[(٢)] وَهَوًى.

ترجمہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت کا ہر دعویٰ گمراہی اور خواہش پرستی ہے۔

غَيٌّ: سخت گمراہی۔ غوَى (س) غَيًّا: سخت گمراہ ہونا۔ گمراہی میں آگے بڑھنا۔

هَوَى: خواہشِ نفس۔ هَوَى يهوِي هُوِيًا وهَوَيَانًا: گرنا۔ قال الله تعالى: ﴿وَ النَّجْمِ اِذَا هَوٰى ۙ﴾. (النجم) اور باب سمع سے محبت کرنے کے معنی میں ہے۔

شیخ جمال الدین بن عبد اللہ فرماتے ہیں: «اتقوا المكسورَ؛ فإنه يُؤدّي إلى المفتوح». یعنی مخلوق سے حد سے زیادہ محبت نہ کرو؛ کیونکہ یہ چیز آدمی کو ہلاکت تک پہنچادیتی ہے۔

مجازی محبوبوں سے هوِي يهوَى مت بنو؛ ورنہ هَوَى يهوِي بن جاؤ گے۔

هَوَى کے متعدد معانی واقسام:

هَوَى مختلف معانی کے لیے آتا ہے:

(۱) محبت (خیر وشر دونوں میں)۔

(۲) خواہشِ نفس۔ قال اللہ تعالی: ﴿ اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ ﴾. (الجاثية:٢٣). ﴿ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ﴾. (ص:٢٦).

(۳) محبوب۔ جعفر بن علبۃ کا شعر ہے:

هَوايَ معَ الركْبِ اليمانِين مُصعِد ۞ جنيبٌ و جُثماني بِمَكّةَ موثَق

(ديوان الحماسة ١/١٤)

میری محبوبہ یمنی قافلہ کے ساتھ دور جانے والی ہے اور میرا جسم مکہ مکرمہ میں پابند سلاسل ہے۔

هوى کی جمع أهواء آتی ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوْٓا اَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوْا ﴾. (المائدة:٧٧)

هوى کی دو قسمیں ہیں:

(۱) هوى مذموم (خواہشِ نفس کی پیروی کرنا)۔ ﴿ اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ ﴾. (الجاثية:٢٣).

(۲) هوى ممدوح۔ اللہ اور اس کے رسول سے محبت کرنا۔

---

(١) كذا في المخطوطات، وفي أكثر المطبوعات «وكل دعوى النبوة بعده». وهي أصح من حيث اللغة. والله أعلم.

(٢) وفي ١٨، ٢٧ «فبغي». والصحيح ما أثبتاه من بقية النسخ.

رسول اللہ ﷺ کی نبوت کے بعد نبوت کا دعوی کرنے والا جھوٹا اور کافر ہے:

جب نص قطعی سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم النبیین ہونا معلوم ہو گیا تو اب آپ صلی کی بعثت کے بعد اگر کوئی شخص نبوت کا دعوی کرتا ہے تو وہ جھوٹا ہے، اس کا یہ دعوی اس کی نفسانی خواہشات واغراض کا نتیجہ ہے، اس کی کوئی دلیل وتاویل قبول نہ ہوگی اور نہ ہی اس سے دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا، بلکہ اسلامی حکومت میں ایسا شخص واجب القتل ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰی عَلَی اللّٰهِ كَذِبًا اَوْ قَالَ اُوْحِیَ اِلَیَّ وَلَمْ یُوْحَ اِلَیْهِ شَیْءٌ وَّمَنْ قَالَ سَاُنْزِلُ مِثْلَ مَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ﴾. (الأنعام:٩٣)

اللہ تعالی نے قرآن کریم میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم النبیین ہونے کا اعلان فرمادیا ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِیّٖنَ﴾. (الأحزاب: ٤٠)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا نبيَّ بعدي». (صحيح البخاري، رقم:٣٤٥٥)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جس شخص نے بھی نبوت کا دعوی کیا اللہ تعالی نے اس کے جھوٹ وجہالت کو لوگوں کے سامنے واضح کردیا؛ بلکہ جس نے اپنے غلط ارادے کو دل میں چھپایا اللہ تعالی نے اس کو بھی ظاہر کردیا۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ ۝﴾. (البقرة:٧٢)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مسیلمہ کذاب اور اسود عنسی نے نبوت کا دعوی کیا جنہیں جہنم رسید کیا گیا۔ ان دونوں کے بعد اور بھی لوگوں نے نبوت کا دعوی کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میری امت میں تیس کذاب نبوت کے دعویدار ہوں گے، حالانکہ میں آخری نبی ہوں میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔ (سنن الترمذي، رقم:٢٢١٩)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: «ودعوى النبوة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم كفر بالإجماع». (شرح الفقه الأكبر، ص......)

قرآن وحدیث سے ختم نبوت کے دلائل گزر چکے ہیں۔

٣٣- وَهُوَ الْمَبْعُوثُ إِلَى عَامَّةِ الْجِنِّ، وَكَافَّةِ الْوَرَى[1]، بِالْحَقِّ[2] وَالْهُدَى، وَبِالنُّورِ وَالضِّيَاءِ[3].

ترجمہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام جناتوں اور تمام انسانوں کی طرف حق وہدایت اور نور وضیاء کے ساتھ بھیجے گئے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام جن وانس کی طرف مبعوث ہوئے:

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیامت تک آنے والے تمام انسانوں اور جنوں کے لیے نبی بنا کر حق وہدایت کے ساتھ بھیجے گئے خواہ ان کا تعلق کسی بھی قوم ونسل اور علاقہ ومذہب سے ہو۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے جنات کو انسان سے پہلے ذکر فرمایا؛ اس لیے کہ آیت کریمہ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝﴾. (الذاریات:٥٦) میں جنات کا تذکرہ انسان سے پہلے ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ جنات کی تخلیق انسان سے پہلے ہوئی ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَالْجَآنَّ خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُوْمِ ۝﴾. (الحجر:٢٧) اور جنات کو ہم نے بغیر دھوئیں کی آگ سے بنایا۔

«وكافة الورى»:

شیخ ابن ابی العز نے مصنف کی اس عبارت پر یہ اشکال کیا ہے کہ کلام عرب میں «كافة» کا استعمال صرف حالت نصبی میں ہوتا ہے، حالتِ جری میں اس کا استعمال محل نظر ہے۔ «في جر «كافة» نظر، فإنهم قالوا: لم تستعمل كافة في كلام العرب إلا حالا». (شرح العقيدة الطحاوية ١٧٠/١)

لیکن محیی الدین درویش نے اعراب القرآن میں لکھا ہے کہ حالت رفعی وحالت جری میں بھی «كافة» کا استعمال صحیح ہے؛ «ولكن صحح الشهاب الخفاجي أن يقال جاءت الكافةُ، وأطال البحث فيه في شرح الشفاء...، وقال شارح اللباب: إنه استعمل مجرورا واستدل له بقول عمر بن الخطاب: «على كافة بيت مال المسلمين»، وقال إبراهيم الكوراني: من قال من النحاة: إن كافة لا تخرج عن النصب فحكمه ناشيء عن استقراء ناقص، واستعملها الزمخشري مجرورة بالكاف في خطبة كتابه «المفصل» فقال: «محيط بكافة الأبواب». (إعراب القرآن ٩٧/٤)

---

(١) قوله «إلى عامة الجن وكافة الورى» سقط من ٣، ٦، ٨، ١٢، ١٤، ١٥، ١٩، ٣٦. وفي ١٣ بعده زيادة «فهو رسول الثقلين».

(٢) في ١، ٤، ٧، ١٠، ١٧، ١٨، ٢٢، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٤، ٣٥ «المبعوث بالحق». وكلاهما صحيح.

(٣) قوله «وبالنور والضياء» أثبتناه من ٢، ٤، ٧، ١١، ١٦، ٢١، ٢٢، ٣٣. وهو ساقط من بقية النسخ.

علامہ آلوسی نے روح المعانی میں لکھا ہے: «اشتهر أنه لا بد من تنكيره ونصبه على الحال وكون ذي الحال من العقلاء...»۔ پھر علامہ آلوسی اس کی تردید کرتے ہوئے تفصیلی بحث کے بعد لکھتے ہیں کہ بلغاء کے کلام میں اس کے خلاف موجود ہے: «فانظر كيف استعمله عمر بن الخطاب معرفة غير منصوبة لغير العقلاء وهو من هو في الفصاحة، وقد سمعه مثل علي كرم الله تعالى وجهه و لم ينكره وهو واحد الأحدين، فأي إنكار واستهجان يقبل بعد». (روح المعاني، التوبة:٣٦. وانظر تاج العروس، ك ف ف)

«بالحق والهدى» کا تعلق بعثت سے ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿هُوَ الَّذِیْۤ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِیْنِ الْحَقِّ﴾. (التوبة:٣٣) وقال تعالیٰ: ﴿وَ اِنَّكَ لَتَهْدِیْۤ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ﴾. (الشوریٰ:٥٢) وقال تعالیٰ: ﴿اِنَّاۤ اَرْسَلْنٰكَ بِالْحَقِّ بَشِیْرًا وَّ نَذِیْرًا﴾. (البقرة:١١٩)

ہدایت ضلالت کی ضد ہے اور حق باطل کی ضد ہے۔

اور «بالنور والضياء» سے مراد قرآن کریم اور شریعت مطہرہ ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَ النُّوْرِ الَّذِیْۤ اَنْزَلْنَا﴾. (التغابن:٨)

وقال تعالیٰ: ﴿فَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِهٖ وَ عَزَّرُوْهُ وَ نَصَرُوْهُ وَ اتَّبَعُوا النُّوْرَ الَّذِیْۤ اُنْزِلَ مَعَهٗۤ اُولٰٓىٕكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾. (الأعراف:١٥٧) پس جو لوگ اُن پر ایمان لائے، اُن کو قوت پہنچائی، اُن کی مدد کی، اور اس روشنی کی تابعداری کی جو اُن کے ساتھ اتاری گئی، وہی لوگ کامیاب ہیں۔

وقال تعالیٰ: ﴿قَدْ جَآءَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّ كِتٰبٌ مُّبِیْنٌ﴾. (المائدة:١٥)

جس طرح روشنی سے ظلمت ختم ہو جاتی ہے اسی طرح قرآن کریم بھی ضلالت وگمراہی کو دور کرنے والا ہے۔

نور اور ضیاء میں فرق:

(۱) دونوں مترادف ہیں۔ (۲) ضیاء: قوی نور۔ اور نور عام ہے۔

(۳) ضیاء: جو بظاہر دوسرے سے ماخوذ نہ ہو، نور جو دوسرے سے ماخوذ ہو۔ قال تعالیٰ: ﴿هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَآءً وَّ الْقَمَرَ نُوْرًا﴾. (یونس:٥)

اللہ تعالیٰ وہی ہے جس نے سورج کو چمکدار اور چاند کو روشن بنایا۔

پہلا قول کہ دونوں مترادف ہیں زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے۔ ضیاء کا نور سے قوی ہونا درست نہیں معلوم ہوتا ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ﴾. (النور:٣٥) اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ الآیہ

کہ نور سے مراد منوّر ہو۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَ اَشْرَقَتِ الْاَرْضُ بِنُوْرِ رَبِّهَا﴾. (الزمر: ٦٩) اور زمین اللہ کے نور سے روشن ہو گئی۔

نور کی اقسام:

پہلی تقسیم:

(۱) ظاہری، جو آنکھ سے نظر آئے، جیسے چاند اور ستاروں کا نور۔

(۲) باطنی: نورِ بصیرت، عقل، فراست وغیرہ۔

دوسری تقسیم:

(۱) دنیوی: شمس و قمر کا نور؛ ﴿جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَآءً وَّ الْقَمَرَ نُوْرًا﴾. (یونس: ٥)

و قال تعالیٰ: ﴿وَ جَعَلَ فِيْهَا سِرٰجًا وَّ قَمَرًا مُّنِيْرًا﴾. (الفرقان: ٦١) اور آسمانوں میں سورج اور چاند بنایا۔

(۲) اخروی، قال تعالیٰ: ﴿يَسْعٰى نُوْرُهُمْ بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَ بِاَيْمَانِهِمْ﴾. (الحدید: ١٢. بصائر ذوي التمیز ١٣٣/٥) ان کی روشنی ان کے سامنے اور ان کے دائیں جانب دوڑتی ہو گی۔

تمام انسانوں کی طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے دلائل:

متعدد آیات واحادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تمام انسانوں کی طرف مبعوث ہونا بیان کیا گیا ہے۔ چند آیات واحادیث ملاحظہ فرمائیں:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ مَاۤ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا﴾. (سبأ: ٢٨).

اے پیغمبر! ہم نے آپ کو سارے ہی انسانوں کے لیے ایسا رسول بنا کر بھیجا ہے جو خوشخبری بھی سنائے اور خبر دار بھی کرے۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَ مَاۤ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾. (الأنبياء: ١٠٧).

اے پیغمبر! ہم نے آپ کو سارے جہانوں کے لیے رحمت ہی رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿قُلْ يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا﴾. (الأعراف: ١٥٨).

(اے رسول! ان سے) کہو کہ: اے لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ کا بھیجا ہوا رسول ہوں۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَ اَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا ؕ وَ كَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا﴾. (النساء: ٧٩) لفظ "ناس" عام ہے۔

اے پیغمبر! ہم نے آپ کو لوگوں کے پاس رسول بنا کر بھیجا ہے اور اللہ اس کی گواہی دینے کے لیے کافی ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿تَبٰرَكَ الَّذِيْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا ۝۱﴾. (الفرقان)

بڑی شان ہے اُس ذات کی جس نے اپنے بندے پر حق و باطل کا فیصلہ کر دینے والی کتاب نازل کی، تاکہ وہ دُنیا جہان کے لوگوں کو خبر دار کر دے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فُضِّلتُ على الأنبياء بستٍّ: أعْطِيتُ جوامعَ الكَلِم، ونُصِرتُ بالرعب، وأحِلَّت لي الغنائمُ، وجُعِلت لي الأرضُ طَهورًا ومسجدًا، وأرسِلتُ إلى الخلق كافَّة، وخُتِم بيَ النَّبيون». (صحيح مسلم، رقم: ٥٢٣)

مجھے دوسرے انبیاء علیہم السلام پر چھ وجوہات سے فضیلت دی گئی ہے: مجھے جامع الفاظ دیے گئے، رعب کے ساتھ میری مدد کی گئی، مالِ غنیمت میرے لیے حلال کیا گیا، پوری زمین میرے لیے مسجد اور پاک کرنے والی بنائی گئی، میں پوری مخلوق کی طرف مبعوث ہوں، اور انبیاء کا سلسلہ مجھ پر ختم کیا گیا۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهوديٌّ ولا نصرانيٌّ ثم يموت ولم يؤمِن بالذي أرسِلتُ به إلا كان من أصحاب النار». (صحيح مسلم، رقم:٢١٨)

اللہ کی قسم! اس امت کا کوئی بھی یہودی اور نصرانی جو میرا نام سن کر مجھ پر ایمان لائے بغیر مر گیا وہ جہنمی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت جنات کی طرف بھی ہوئی:

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت جنات کی طرف بھی ہوئی ہے۔ علامہ ابن حزم رحمہ اللہ نے اس عقیدہ پر اجماع نقل کیا ہے۔(الفصل في الملل والأهواء ١٤٧/٣)

قرآنِ کریم کی آیات بھی اسی طرف اشارہ کرتی ہیں، اور ان کے قرآن سن کر ایمان لانے کا ذکر مفصل مذکور ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ اِذْ صَرَفْنَآ اِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُوْنَ الْقُرْاٰنَ ۚ فَلَمَّا حَضَرُوْهُ قَالُوْٓا اَنْصِتُوْا ۚ فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا اِلٰى قَوْمِهِمْ مُّنْذِرِيْنَ ۝۲۹﴾. (الأحقاف:٢٩)

اور وہ وقت بھی قابلِ ذکر ہے جب ہم نے جنات کی ایک جماعت کو آپ کی طرف بھیجا کہ وہ قرآن سنیں؛ چنانچہ جب وہ تلاوت کے وقت حاضر ہوئے تو انھوں نے کہا: خاموش رہو۔ پھر جب تلاوت مکمل ہوئی تو وہ اپنی قوم کی طرف اُنہیں خبر دار کرتے ہوئے واپس پہنچے۔

و قال تعالیٰ: ﴿قُلْ اُوْحِيَ اِلَيَّ اَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوْٓا اِنَّا سَمِعْنَا قُرْاٰنًا عَجَبًا ۝۱ يَّهْدِيْٓ اِلَى الرُّشْدِ فَاٰمَنَّا بِهٖ ۭ وَلَنْ نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ اَحَدًا ۝۲﴾. (الجن:١-٢)

آپ کہہ دیں: مجھے وحی کی گئی کہ جنات کی ایک جماعت نے قرآن کو توجہ سے سنا، پس کہنے لگے: بے شک ہم نے دلکش قرآن سنا جو حق کی طرف رہنمائی کرتا ہے، پس ہم اس پر ایمان لائے، ہم اپنے رب کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گے۔

وقال تعالیٰ: ﴿يٰقَوْمَنَآ اَجِيْبُوْا دَاعِيَ اللّٰهِ وَ اٰمِنُوْا بِهٖ يَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوْبِكُمْ وَ يُجِرْكُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ ۝﴾. (الأحقاف: ٣١)

کہنے لگے: اے ہماری قوم! بے شک ہم نے ایک کتاب سنی جو موسیٰ علیہ السلام کے بعد نازل کی گئی اور سابقہ کتابوں کی تائید کرتی ہے، حق کی رہنمائی کرنے والی اور راہِ راست دکھانے والی ہے۔ اے ہماری قوم! اللہ کے داعی کی دعوت قبول کرلو اور اس پر ایمان لاؤ۔

اللہ تعالیٰ نے سورہ رحمن میں جن وانس دونوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: ﴿يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا﴾. (الرحمن: ٣٣)

اے جن وانس کی جماعتو! اگر زمین اور آسمان کے دائرہ سے نکلنا چاہتے ہو تو نکل جاؤ۔

اور بار بار اللہ تعالیٰ نے جن و انس دونوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے: ﴿فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۝﴾. اے انسانو اور جنات! اب بتاؤ کہ تم دونوں اپنے پروردگار کی کون کونسی نعمتوں کو جھٹلاؤ گے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «بعثتُ أنا إلى الجن والإنس». (السنن الكبرى للبيهقي ٢/٤٣٣، باب أين ما أدركتك الصلاة) میں جن وانس سب کی طرف مبعوث ہوں۔

شیخ عبد اللہ بن محمد بن صدیق غماریؒ (م: ١٤١٣ھ) نے اس موضوع پر ایک مختصر اور دلچسپ رسالہ تالیف فرمایا ہے: «قرة العين بأدلة إرسال النبي إلى الثقلين» یہ رسالہ ٦٨ر صفحات پر مشتمل ہے۔ جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جنات کی طرف مبعوث ہونے کے ٢٩ر دلائل، ٣٨ر جنی صحابہ کرام کے اسمائے گرامی، جنات صحابہ کی تین احادیث اور آخر میں ان سے متعلق چند مسائل کا ذکر ہے۔

جنات کی طرف بعثت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے:

اکثر حضرات فرماتے ہیں کہ جنات کی طرف صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہیں، دوسرے انبیاء ان کی طرف مبعوث نہیں۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: إن رسول الله قال: «فضلتُ على الأنبياء بست...(إلى قوله:) وأرسِلتُ إلى الخلق كافة». (صحيح مسلم، رقم: ٥٢٣)

اور ایک روایت میں ہے: «كان كلُّ نبيٍّ يُبعَث إلى قومه خاصة، وبُعِثتُ إلى كل أحمرَ وأسودَ». (صحيح مسلم، كتاب المساجد، رقم: ٥٢١)

فتح الملہم میں اس حدیث کے ذیل میں احمر اور اسود کی متعدد تفسیروں میں سے ایک تفسیر یہ ہے کہ اَحمر انس اور اَسود جن ہیں۔(فتح الملهم، كتاب المساجد ٤/٨)

اور ایک روایت میں «بعثتُ أنا إلى الجن والإنس» آیا ہے؛ لیکن اس کی سند پر کلام ہے۔(مجمع الزوائد ٢٥٨/٨، وقال الهيثمي: رواه البزار، وفيه من لم أعرِفْهم)

بعض حضرات کے ہاں دوسرے انبیاء بھی جنات کی طرف مبعوث ہیں، اور بعض نے آیت کریمہ ﴿قَالُوْا يٰقَوْمَنَآ اِنَّا سَمِعْنَا كِتٰبًا اُنْزِلَ مِنْۢ بَعْدِ مُوْسٰى﴾. (الأحقاف: ٣٠) سے استدلال کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی جنات کی طرف مبعوث تھے؛ لیکن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہر زمان ومکان کے لیے ہے۔

شیخ عبد اللہ غماری نے «قرة العينين بأدلة إرسال النبي إلى الثقلين» میں، علامہ سیوطی نے «الخصائص الكبرى» میں، علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں، قاضی بیضاوی نے اپنی تفسیر میں ﴿اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا﴾. (الأعراف: ١٥٨) کی تفسیر میں، ابن حجر ہیتمی نے "الفتاوی الحدیثیۃ" میں لکھا ہے کہ ثقلین کی طرف بعثت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔

غالباً رسول اللہ صلی اللہ علیہ کی خصوصیت یہ ہوگی کہ آپ براہ راست جنات سے مخاطب ہوئے اور ان کے سامنے ایمان وہدایت اور دعوت پیش فرمائی؛ ورنہ دوسرے انبیاء سے بھی جنات نے استفادہ کیا ہے۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی کا میلان اس طرف ہے کہ جنات میں رسول تھے؛ لیکن امام رازی نے " تفسیر کبیر" (۲۰۵/۷) میں، علامہ سبکی نے " فتاوی السبکی" (۶۱۱/۲) میں اور دوسرے حضرات نے ذکر کیا ہے کہ جنات میں منذِرین تھے؛ رسول نہیں تھے۔ یاد رہے کہ جنات رسولوں سے استفادہ کرسکتے تھے؛ کیونکہ غیر مرئی مرئی سے استفادہ کرسکتا ہے۔

اشکال: جنات میں بھی رسول ہیں؛ قال اللہ تعالی: ﴿يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ يَاْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ﴾. (الأنعام: ١٣٠)

جواب(۱): ﴿رُسُلٌ مِّنْكُمْ﴾ أي: رسل من مجموعكم، أي: أحدكم. انس وجن کے مجموعے میں سے رسول ہوئے، جیسے ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾. (الرحمن) سے بحر مالح مراد ہے؛ جبکہ ذکر دونوں کا ہے۔

وقال تعالی: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ﴾. (إبراهيم: ١١) اس آیت سے بھی رسولوں کا بشر ہونا معلوم ہوتا ہے۔

ان سے رسولوں نے کہا: ہم تو آپ کی طرح بشر ہی ہیں؛ لیکن اللہ تعالی اپنے بندوں میں سے جن پر

چاہتے ہیں احسان فرماتے ہیں۔

(۲) جنات اور انسان دونوں میں رسول بھیجے گئے۔ انسانوں میں رسول بالذات اور جنات میں رسول الرسول تھے جو انسانوں کے رسول کے تابع اور ان کی طرف سے مرسل تھے۔ (راجع: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٥٩. وتحفة المريد، ص٣٥. وتفسير ابن كثير، أنعام: ١٣٠. وروح المعاني، الحج: ٧٥)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جنات کی تعلیم وتبلیغ کا نظام:

اشکال: جب جنات میں رسول نہیں تھے اور حضرت آدم علیہ السلام سے پہلے جنات موجود تھے اور جنات مکلف بھی ہیں تو پھر ان کی تعلیم وتبلیغ کا کیا انتظام تھا؟

جواب: اس کے جواب میں علامہ سبکی نے بطور احتمال یہ فرمایا ہے کہ ممکن ہے اللہ تعالی کا کلام سنتے تھے، یا ان کے دلوں میں علم کا القاء کیا جاتا تھا۔ علامہ سبکی اپنے فتاوی میں تحریر فرماتے ہیں: «تكليفهم إنما بسماع كلام الله تعالى أو بخلق علم ضروري بما يؤمرون وينهون عنه».(فتاوى السبكي ٦٢/٢)؛ لیکن یہ بھی احتمال ہے کہ فرشتے ان کو ضروریات دین بتلاتے ہوں، فرشتے نوری ہیں اور جنات ناری ہیں اور دونوں غیر مرئی ہونے میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ واللہ تعالی اعلم۔

جنات کی تعریف: هم أجسام خفية نارية هوائية، قادرون على التشكل بإذن الله تعالى.

جنات کی اقسام:

حدیث شریف میں جنات کی تین اقسام بیان کی گئی ہیں:

عن أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « الجن ثلاثة أصناف: صنف لهم أجنحة يطيرون في الهواء، وصنف حيّات وكِلابٌ، وصنف يحِلُّون ويَظْعَنُون». (المستدرك، رقم: ٣٧٠٢، وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

جنات کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جن کے پَر ہیں، وہ ہوا میں اڑتے ہیں، اور ایک قسم سانپوں اور کتوں کی شکل میں ہیں، اور ایک قسم وہ ہیں جو ٹھہرتے ہیں اور سفر کرتے ہیں۔

جنات کی ان تین اقسام کا بیان احادیث میں مختلف الفاظ کے ساتھ حضرت ابو الدرداء اور حضرت ابو ثعلبہ رضی اللہ عنہما کی روایت سے متعدد کتابوں میں مذکور ہے۔ (الأسماء والصفات للبيهقي ٢٦٥/٢. العظمة لأبي الشيخ ١٦٣٩/٥، ١٦٤٤. الهواتف لابن أبي الدنيا ٥١٦/٢. مكايد الشيطان لابن أبي الدنيا، ص٢٣)

جنات کے مختلف مذاہب:

جنات میں انسانوں کی طرح مختلف مذاہب والے مسلمان، کفار وغیرہ ہیں، نیز ان میں فرق باطلہ بھی

پائے جاتے ہیں۔ اعمش فرماتے ہیں کہ میں نے ایک جنی سے پوچھا: جنی روافض کا تمہارے یہاں کیا درجہ ہے؟ اس نے جواب دیا: سب سے بدترین لوگ روافض ہیں۔ علامہ بدر الدین شبلی حنفی رحمہ اللہ تعالیٰ کا کلام ملاحظہ فرمائیں، جو محدث بھی تھے اور اپنے زمانے کے مشہور قاضی تھے: «وقال أحمد بن سليمان النجاد في أماليه: «ثنا... ثنا أبو معاوية قال: سمعت الأعمش يقول: تزوَّج إلينا جنّيٌّ فقلت له: ما أحب الطعام إليكم؟ فقال: الأرزّ. قال: فأتيناه به. فجعلتُ أرَى اللُّقم تُرفَع ولا أرَى أحدًا. فقلت: فيكم مِن هذه الأهواء التي فينا؟ قال: نعم. قلت: فما الرافضة منكم؟ قال: شرنا». قال شيخنا الحافظ أبو الحجاج المزي تغمده الله برحمته: هذا إسناد صحيح إلى الأعمش». (آكام المرجان في أحكام الجان، ص ٦٩)

احمد بن سلیمان نجاد اپنے امالی میں فرماتے ہیں کہ اعمش سے میں نے سنا کہ ایک جنی نے ہم کو نکاح کا پیغام دیا، میں نے اس سے کہا: آپ کو کونسا کھانا پسند ہے؟ اس نے کہا: چاول۔ ہم نے چاول حاضر کیا، تو ہم نے دیکھا کہ لقمے اٹھائے جاتے ہیں اور ہم کسی کو نہیں دیکھتے تھے۔ میں نے کہا: کیا تم میں اہل بدعت ہیں؟ اس نے کہا: جی۔ میں نے پوچھا: روافض کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ اس نے کہا: بدترین لوگ ہیں۔ حافظ مزی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی سند کو صحیح فرمایا۔

حافظ ابن کثیر نے مذکورہ بالا عبارت کو بعینہ اپنی تفسیر میں امالی کے حوالے سے نقل فرمایا ہے، جس کے آخر میں محقق عالم حافظ مزی کا یہ قول بھی مذکور ہے کہ اس قصہ کی سند صحیح ہے۔ (تفسیر ابن کثیر ۴/۴۵۵)

یہاں یہ بات ذکر کرنا مناسب ہے کہ انسانوں میں بھی بدترین لوگ روافض ہیں۔ حضرت شعبیؒ سے ایک طویل روایت منقول ہے، جس میں آپ نے یہود اور روافض میں یکساں طور پر پائے جانے والی صفات کا ذکر فرمایا ہے، پھر فرمایا کہ یہود و نصاریٰ روافض سے افضل ہیں، وہ اس طرح کہ نصاریٰ کے نزدیک سب سے بہترین لوگ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حواریین ہیں اور یہود کے نزدیک سب سے بہترین لوگ موسیٰ علیہ السلام کے صحابہ ہیں، مگر روافض کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سب سے بدترین لوگ ہیں۔

« أنا عبد الرحمن بن عبد الله الحربي... عن مالك بن مغول قال: قال الشعبي: يا مالك ... وفُضِّلتِ اليهودُ والنصارَى على الرّافضة بخصلتين، سُئِلَتِ اليهودُ: من خير أهل ملتكم؟ قالوا: أصحابُ موسى. وسئلت النصارى من خير أهل ملتكم؟ قالوا: حواري عيسى. وسُئلَتِ الرَّافِضةُ: مَن شر أهل ملتكم؟ قالوا: حواري محمد. أُمِروا بالاستغفار لهم فسبُّوهم». (شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ٨/٤٦٢/١٤٦٣. ومثله في الصواعق المحرقة ٢/١١٤. وتفسير القرطبي ١٨/٣٣. ومنهاج السنة النبوية ١/١١)

حاصل یہ ہے کہ شعبی نے کہا: اے مالک! یہود و نصاریٰ روافض پر دو وجوہات سے فضیلت رکھتے ہیں:

یہود و نصاریٰ سے پوچھا گیا: آپ کی ملت میں کون بہتر ہے؟ انھوں نے کہا: ہمارے نبی کے اصحاب۔ روافض سے پوچھا گیا: آپ کی ملت میں کون لوگ بُرے ہیں؟ انھوں نے کہا: اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اس طویل روایت کو سند کے ساتھ مفصل ذکر فرمایا ہے، اور اسے اپنے کلام کی تائید میں پیش فرما کر اس سے اتفاق کیا ہے۔ (الموضوعات لابن الجوزي ٣٢٩/١)

جنات کے اعمال صالحہ کا حکم:

اس بارے میں مذاہب کا خلاصہ یہ ہے: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے تین روایات ہیں: (١) توقف۔ (٢) جنت۔ (٣) فقط نجات من النار۔

جمہور ائمہ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ان کے لیے ثواب بھی ہوگا۔ اور یہی قول اصح ہے۔

بعض علمائے احناف کا کہنا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ "جن" کے لیے اعمال صالحہ پر ثواب ملنے کے قائل تھے، مگر ثواب کی کیفیت اور اس کی تفصیل میں توقف فرماتے تھے۔ تفسیر روح البیان میں ہیں: « قال الإمام النسفي في التيسير: توقف أبو حنيفة في ثواب الجن ونعيمهم، وقال: لا استحقاق للعبد على الله، وإنما ينال بالوعد ولا وعد في حق الجن إلا المغفرة والإجارة، فهذا يقطع القول به، وأما نعيم الجنة فموقوف على قيام الدليل. انتهى.

قال سعدي المفتي: وبهذا تبيّن أن أبا حنيفة متوقف لا جازم بأنه لا ثواب لهم، كما زعم البيضاوي، يعني أن المروي عن أبي حنيفة أنه توقف في كيفية ثوابهم لا أنه قال: لا ثواب لهم».

(روح البيان ٦٦١/٨. وقريب من هذا ما ذكره النسفي في تفسيره مختصرًا. (مدارك التنزيل ٣٠٠/٢)

جمہور کے قول کے مختصر دلائل یہ ہیں:

(١) ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتٰنِ﴾. (الرحمن:٤٦) (اور ان لوگوں کے لیے جو اپنے رب کے سامنے پیشی سے ڈرتے ہیں دو جنتیں ہیں۔)

اور ﴿فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ﴾. (اے انسانو اور جنات! اب بتاؤ کہ تم دونوں اپنے پروردگار کی کون کونسی نعمتوں کو جھٹلاؤ گے۔)

ان دونوں آیات میں خطاب انس اور جن دونوں کو ہے۔

(٢) سورت انعام میں انس و جن کے تذکرے کے بعد ارشاد فرمایا: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوْا﴾. (الأنعام:١٣٢)

(٣) ﴿اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِيْٓ اُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنَ الْجِنِّ وَ الْاِنْسِ ۚ اِنَّهُمْ كَانُوْا خٰسِرِيْنَ ۞ وَلِكُلٍّ دَرَجٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوْا ۚ وَلِيُوَفِّيَهُمْ اَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ ۞﴾. (الأحقاف)

یہ وہ لوگ ہیں جن پر گزشتہ دوسرے جن وانس کی طرح عذاب کا فیصلہ ہو چکا ہے۔ اور ہر ایک کے لیے ان کے اعمال کے اعتبار سے درجات ہیں، تاکہ اللہ تعالی ان کو پورا پورا بدلہ دیدیں۔ اور ان پر ظلم نہیں کیا جائے گا۔

ان آیات میں جن اور انس کے لیے سزا اور ثواب دونوں کا ذکر ہے۔

(۴) ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ ﴾. (الرحمن:٥٦) جن کو ان سے پہلے نہ کسی انسان نے کبھی چھوا ہو گا اور نہ کسی جن نے۔

(۵) قرآن کریم میں اعمال صالحہ پر ثواب اور دخول جنت کے وعدے بہت کثرت سے کئے گئے ہیں اور ان میں انسان کی تخصیص نہیں مثلا: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴾. (الكهف:١٠٧)

بے شک جو ایمان لائے اور اچھے اعمال کیے ہیں ان کے لیے فردوس کے باغات بطور مہمانی ہیں۔

(٦) عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «الخلق أربعة فخلق في الجنة كلهم، وخلق في النار كلهم، وخلقان في الجنة والنار. فأما الذين في الجنة كلهم فالملائكة، وأما الذين في النار كلهم فالشياطين، وأما الذين في الجنة والنار فالجن والإنس لهم الثواب وعليهم العذاب». (العظمة لأبي الشيخ ١٦٩٥/٥)

مخلوق کی چار قسمیں ہیں: ان میں سے ایک مخلوق جنت میں ہے، ایک مخلوق جہنم میں ہے، اور دو مخلوق میں سے کچھ جنت میں اور کچھ جہنم میں ہوں گی۔ فرشتے سب جنتی ہیں۔ شیاطین سب جہنمی ہیں۔ اور جنات وانسان کچھ جنتی ہیں اور کچھ جہنمی ہیں، ان کے لیے ثواب اور ان پر عذاب ہے۔

یہ روایت متعدد مفسرین نے جن میں علامہ سیوطی اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہما اللہ تعالی جیسے محققین علماء شامل ہیں، ابو الشیخ ہی کے حوالے سے نقل فرمائی ہے۔

(۷) جب ان کے لیے اعمال سیئہ پر عقاب ہے تو اعمالِ صالحہ پر ثواب بھی ہو گا۔ قال تعالی: ﴿فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولٰٓئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا ۝ وَأَمَّا الْقٰسِطُوْنَ فَكَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ﴾. (الجن:١٤-١٥)

پس جنھوں نے اسلام قبول کیا وہ راہِ حق کی فکر کریں گے اور جو ظالم ہیں وہ جہنم کے ایندھن ہوں گے۔

جنات کے بارے میں چند اہم امور کا ذکر موقع کی مناسبت سے کیا گیا۔ تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔

جنات کے حالات اور احکام کی تفصیل کے لیے دیکھئے:

(۱) "آكام المرجان في أحكام الجان" للعلامة المحدث القاضي بدر الدين الشبلي الحنفي المتوفى سنة ٧٦٩ھ، اس کتاب کا اردو ترجمہ حضرت مولانا مفتی محمد میرٹھی فاضل دار العلوم دیوبند نے کیا ہے، جو بنام "جنات کے

حالات اور احکام" چھپ چکا ہے۔یاد رہے کہ اصل عربی کتاب "آکام المرجان" دوسرے ناموں سے بھی چھپی ہے؛ حالانکہ کتاب اور مولف ایک ہی ہے۔ مصر کے ایک عرب عالم شیخ ابراہیم محمد الجمیل نے ۱۹۸۲ء میں دار الکتب المصریۃ کے ایک مخطوط کے ساتھ مقابلہ کرکے کتاب کو طبع کرایا ہے، کہیں کہیں مختصر حاشیہ بھی ہے؛چونکہ مصنف خود محدث بھی ہیں بیشتر مقامات پر حدیث حوالے کے ساتھ نقل فرماتے ہیں۔

(۲) "لقط المرجان في أخبار الجان" للعلامۃ عبد الرحمن بن أبي بکر جلال الدین السیوطي رحمہ اللہ تعالی المتوفی ۹۱۱ھ، یہ کتاب بھی کئی بار چھپ چکی ہے۔

(۳) "عقد المرجان فیما یتعلق بالجان" للشیخ علي بن إبراهیم بن أحمد الحلبي الشافعي المتوفی ۱۰۴۴ھ.

(۴) "الاشباہ والنظائر" میں علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ تعالی نے جنات کے احکام سے متعلق مفصل باب قائم کیا ہے۔

(۵) علامہ عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ تعالی نے بھی "نفع المفتی والسائل" میں جنات کے احکام کو الگ سے بیان کیا ہے۔ نیز آپ نے جنات کے بعض مسائل پر الگ سے رسائل بھی تالیف فرمائے ہیں۔

(۶) اردو زبان میں بھی اس موضوع پر رسائل چھپتے رہتے ہیں۔"جنات کے پر اسرار حالات" مصنفہ: شبیر حسین چشتی نظامی۔یہ کتاب مکتبۃ العلم، لاہور پاکستان سے چھپی ہے۔ مولف نے اس کتاب میں اچھا خاصا مواد جمع فرمایا ہے، مگر تاریخی واقعات بکثرت ذکر فرمائے ہیں، جن کے لیے حوالہ درکار ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات:

جن وانس کی طرف مبعوث ہونا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک خصوصیت ہے۔اس کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بے شمار خصائص ہے، جنہیں علمائے کرام نے مستقل تالیفات میں جمع فرمایا ہے؛ چنانچہ ابن ملقن نے "غایۃ السول فی خصائص الرسول"، امام سیوطی نے "الخصائص الکبری"، اور صادق بن محمد نے "خصائص المصطفی بین الغلو والجفا" نامی کتابیں تالیف فرمائی ہیں۔

اس حدیث میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض خصائص کا ذکر ہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فُضِّلتُ على الأنبياء بستٍّ: أعْطِيتُ جوامعَ الكَلِم، ونُصِرتُ بالرعبِ، وأُحِلَّت لي الغنائمُ، وجُعِلت لي الأرضُ طَهورًا ومسجدًا، وأرسِلتُ إلى الخلق كافَّة، وخُتِم بيَ النَّبيون».
(صحيح مسلم، رقم: ٥٢٣)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کو بھی اللہ تعالی نے بہت سی خصوصیات سے نوازا ہے۔ نمونے کے طور پر چند خصوصیات ملاحظہ فرمائیں:

امت محمدیہ کی بعض خصوصیات:

اس امت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی خصوصی مہربانی بہت سی باتوں میں ہے، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

(۱) ہمارے لیے مالِ غنیمت حلال کیا گیا، پہلی امتوں کے لیے حلال نہیں تھا۔

(۲،۳) پوری روئے زمین پر نماز پڑھ سکتے ہیں، اور وضو کے لیے پانی نہ ہو، تو تیمم کرنے کی اجازت ہے، «جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا». (صحيح البخاري، رقم:۳۳٥) پہلی امتوں کی نماز عبادت گاہ میں ہی صحیح ہوتی تھی اور تیمم کی آسانی نہ تھی۔

(۴) وضو کی برکت سے اعضاء کا چمکنا، «غُرًّا مُحجَّلين مِن آثارالوضوء». (صحح البخاري، رقم:١٣٦) وضو کے نشانات کی وجہ سے ان کے چہرے اور ہاتھ پاؤں چمکتے ہوں گے۔ (صرف وضو اس امت کی خصوصیت نہیں۔)

(۵) پانچ نمازیں ملیں۔ (حدیث معراج)

(٦) اذان واقامت۔

(۷) بسم اللہ الرحمن الرحیم، جو سلیمان علیہ السلام کے علاوہ کسی کو نہ ملی تھی۔

(۸) نماز میں آمین کہنا، اور اس کی وجہ سے مغفرت ملنا۔

(۹) نماز کی صفوف ملائکہ کی صفوف کی طرح ہیں۔

(۱۰) السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کے الفاظ کے ساتھ سلام کرنا۔ (صرف السلام علیکم اس امت کی خصوصیت نہیں۔)

(۱۱) جمعہ کے دن ساعتِ اجابت۔

(۱۲) رمضان اور اس کی بہت سی خصوصیات۔ « أعطيت أمتي خمس خصال في رمضان لم يعطهن أمة قبلهم: خلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك، وتستغفر لهم الملائكة حتى يفطروا، ويزين لهم الله عز وجل كل يوم جنته...، ويُصفَّد فيه مردة الشياطين...، ويغفر لهم في آخر ليلة». الحديث. (مسند أحمد، رقم:٧٩١٧)

میری امت کو پانچ خوبیاں ملی ہیں جو پہلی امتوں کو نہیں ملی تھیں: روزہ دار کے منہ کی بو اللہ تعالیٰ کے یہاں مشک کی خوشبو سے بہتر ہے۔ ان کے لیے فرشتے مغفرت کی دعا مانگتے ہیں، یہاں تک کہ افطار کریں۔ اللہ تعالیٰ روزانہ ان کے لیے جنت کو مزین فرماتے ہیں۔ اس میں سرکش شیاطین مقید کئے جاتے ہیں، اور رمضان کی آخری رات کو ان کی مغفرت کی جاتی ہے۔

ان پانچ کے علاوہ: سحری کرنا، افطار جلدی کرنا، رات کے وقت مفطراتِ ثلاثہ کا طلوع فجر تک حلال ہونا، لیلۃ القدر، وغیرہ۔

(۱۳) اناللہ وانا الیہ راجعون کہنا اور اس کی فضیلت۔

(۱۴) بہت سے مشکل احکام جو پہلی امتوں پر تھے وہ ہم پر لازم نہیں۔ قال تعالیٰ: ﴿ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾. (الأعراف:۱۵۷) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے وہ بوجھ اور گلے کے وہ طوق اتارتے ہیں جو ان پر لدے ہوئے تھے۔

علاوہ ازیں اور بھی بہت سی خصوصیات ہیں جو کتب سیرت میں مستقل طور پر بیان کی گئی ہیں۔ بعض نے دو سو سے زیادہ گنوائی ہیں۔ (دیکھئے: المواهب اللدنية ۷۰۱/۲-۷۳۵. وسبل الهدى والرشاد ۳٤۳/۱۰)

اس موضوع پر علمائے کرام نے مستقل کتابیں بھی تالیف فرمائی ہیں۔

٣٤- وَإِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللهِ، مِنْهُ بَدَا بِلَا كَيْفِيَّةٍ قَوْلًا، وَأَنْزَلَهُ عَلَى نَبِيِّهِ[(١)] وَحْيًا، وَصَدَّقَهُ الْمُؤْمِنُونَ عَلَى ذَلِكَ حَقًّا[(٢)]، وَأَيْقَنُوا أَنَّهُ كَلَامُ اللهِ تَعَالَى بِالْحَقِيقَةِ[(٣)]، لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ كَكَلَامِ الْبَرِيَّةِ[(٤)]، فَمَنْ سَمِعَهُ فَزَعَمَ أَنَّهُ كَلَامُ الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ، وَقَدْ ذَمَّهُ اللهُ وَعَابَهُ[(٥)]، وَأَوْعَدَهُ عَذَابَهُ[(٦)]، حَيْثُ قَالَ تَعَالَى: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۝٢٦﴾ [المدثر:٢٦][(٧)]، فَلَمَّا أَوْعَدَ اللهُ بِسَقَرَ لِمَنْ قَالَ: ﴿إِنْ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ۝٢٥﴾ [المدثر:٢٥] عَلِمْنَا[(٨)] أَنَّهُ قَوْلُ خَالِقِ الْبَشَرِ، وَلَا يُشْبِهُهُ قَوْلُ الْبَشَرِ[(٩)].

ترجمہ: بلاشبہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ اس کی ذات سے قول کے اعتبار سے بغیر کسی کیفیت کے ظاہر ہوا، اور اسے اپنے نبی پر وحی کی صورت میں نازل فرمایا۔ اہل ایمان نے حق سمجھتے ہوئے اس کی تصدیق کی۔ اور انھوں نے اس بات کا یقین کیا حقیقتاً یہ اللہ کا کلام ہے، انسانوں کے کلام کی طرح مخلوق نہیں۔ جس نے اسے سن کر یہ گمان کیا کہ یہ انسان کا کلام ہے تو اس نے کفر کیا۔ بیشک اللہ تعالی نے ایسے انسان کی مذمت بیان فرمائی، اس کا عیب بیان کیا اور اسے عذاب کی وعید سنائی ہے؛ چنانچہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: ”میں ایسے شخص کو جہنم میں داخل کروں گا“۔ تو جب اللہ تعالی نے اس شخص کو جہنم کی وعید سنائی جس نے یہ کہا: ”یہ قرآن تو ایک انسان کا کلام ہے“ تو ہم نے اس حقیقت کو جان لیا اور یقین کر لیا کہ یہ کائنات کے پیدا کرنے والے رب العالمین کا کلام ہے، اور انسان کا کلام اس جیسا نہیں ہو سکتا۔

---

(١) في ٧ «على قلب نبيه». وفي ٣٣ «على رسوله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «حقا» سقط من ١٩. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في ٢٦ «على الحقيقة». وفي ٤ «منه بدا بلا كيفية بالحقيقة». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) قوله «ليس بمخلوق ككلام البرية» سقط من ٢٥. والمثبت من بقية النسخ.

(٥) قوله «وعابه» سقط من ١٦. والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

(٦) في ٢، ١٣، ١٦، ٢١، ٢٥، ٣٣، «بسقر». وسقط من ٩، ١٤، ٣٥، ٣٦. وفي ١٥، ٣٠ «وأعد له عذابه». وفي ٢٠، ٢٧ «عذابا». وفي ٢٦، ٣١ «وتواعده». والمثبت من بقية النسخ.

(٧) قوله «حيث قال تعالى: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۝٢٦﴾» سقط من ٢، ٢١، ٢٥. وفي ١٦ «حيث قال فيمن قال: ﴿إِنْ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ۝٢٥﴾: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۝٢٦﴾». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٨) في ١٢، ١٦، ٣٣ بعده زيادة «وأيقنا». وهي زيادة حسنة.

(٩) سقط من ١٨ من قوله «علمنا» إلى قوله «قول البشر». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

قرآن کی تعریف:

«الكلام المنـــزل من الله تعالى، المكتوب في المصاحف، المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم نقلاً متواترًا بلا شبهة».[1]

قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے:

قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ﴾. (التوبة:٦) أي: القرآن. اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ مانگے تو اُسے پناہ دیجئے یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے۔

و قال تعالیٰ: ﴿يُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّبَدِّلُوْا كَلٰمَ اللّٰهِ﴾. (الفتح:١٦) منافقین چاہتے ہیں کہ اللہ کا کلام بدل دیں۔

اور کلام، اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات بے مثال ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی تمام صفات بھی بے مثال و بے کیف ہیں؛ کیونکہ کم و کیف جسم کے خواص میں سے ہے، جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں؛ لیکن ہماری طرح نہیں۔ ہم اللہ کے تکلم کی کیفیت سے واقف نہیں، البتہ وہ حروف واصوات سے مرکب نہیں، کیونکہ اگر حروف واصوات سے مرکب ہو تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا اور اللہ کی ذات محل حوادث نہیں ہو سکتی۔ اللہ تعالیٰ اپنی شایانِ شان تکلم فرماتے ہیں؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا ﴿١٦٤﴾﴾. (النساء) اور موسیٰ علیہ السلام سے تو اللہ تعالیٰ براہِ راست ہم کلام ہوئے۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوْسٰى لِمِيْقَاتِنَا وَكَلَّمَهٗ رَبُّهٗ﴾. (الأعراف:١٤٣)

اور جب موسیٰ ہمارے مقررہ وقت پر پہنچے اور ان کا ربّ اُن سے ہم کلام ہوا۔

و قال تعالیٰ: ﴿مِنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللّٰهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجٰتٍ﴾. (البقرة:٢٥٣)

رسولوں میں سے بعض وہ ہیں جن سے اللہ نے کلام فرمایا اور ان میں سے بعض کو بدرجہا بلندی عطا کی۔

و قال تعالیٰ: ﴿سَلٰمٌ قَوْلًا مِّنْ رَّبٍّ رَّحِيْمٍ ﴿٥٨﴾﴾. (یٰس:٥٨)

رحمت والے پروردگار کی طرف سے انہیں سلام کہا جائے گا۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ وَلَا يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ﴾. (آل عمران:٧٧)

اور قیامت کے دن نہ اللہ تعالیٰ ان سے بات کرے گا، نہ انہیں (رعایت کی نظر سے) دیکھے گا۔

---

(١) كشف الأسرار ٢٢/١. وانظر: التعريفات، ص٧٥. ومناهل العرفان ١٢/١. والتلويح على التوضيح ٤٦/١.

«منه بَدَا» یہاں یہ لفظ «بَدَا» ہے، جس کا معنی: ظاہر ہونا ہے۔ «بَدَا» اور «بَدَأ» میں بہت فرق ہے۔

«بَدَا» اور «بَدَأ» میں فرق:

بدا: بَدْوًا وبَدَاءًا: کسی مخفی چیز کا ظاہر ہونا۔ راغب اصفہانی نے ''مفردات القرآن'' میں لکھا ہے: «بَدَا الشيء بُدُوًّا وبَدَاءً أي: ظهر ظهورا بيّنا، قال الله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُمْ مِّنَ اللهِ مَا لَمْ يَكُوْنُوْا يَحْتَسِبُوْنَ ۝﴾.(الزمر٤٧)، ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّاٰتُ مَا كَسَبُوْا﴾.(الزمر:٤٨)، ﴿فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْاٰتُهُمَا﴾. (طه:١٢١)

اور بدأ بَدءًا وبَدْءَةً: کے معنی ہیں: پہلے سے کسی غیر موجود چیز کا وجود میں آنا۔ پیدا ہونا۔ نکلنا۔ منتقل ہونا۔ ایک چیز کو دوسری پر مقدم کرنا۔

قال تعالى: ﴿وَبَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ ۝﴾.(السجدة:٧)، ﴿فَانْظُرُوْا كَيْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ﴾. (العنكبوت:٢٠)، ﴿قُلِ اللهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ﴾. (يونس:٣٤)، ﴿كَمَا بَدَاَكُمْ تَعُوْدُوْنَ ۝﴾.(الأعراف)

بعض روایات میں قرآن کریم کے لیے لفظ «بَدَأ» آیا ہے، لیکن یہ روایت موضوعی ہے: عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كل ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما فهو مخلوق غير الله والقرآن، وذلك أنه منه بدأ وإليه يعود».(المجروحين ٣١٢/٢)

اس کی سند میں محمد بن یحیی بن رزین ہے جس کے بارے میں ابن حبان نے لکھا ہے: «محمد بن يحيى بن رزين من أهل المصيصة دجال يضع الحديث».(المجروحين ٣١٢/٢)

«منه بَدَا بلا كيفِيَّةٍ قولاً» (قرآن اللہ کی ذات سے قول کے اعتبار سے بغیر کسی کیفیت کے ظاہر ہوا)۔ مصنف نے اس عبارت سے معتزلہ کی تردید کی ہے جو قرآن کریم کو مخلوق اور حادث کہتے ہیں۔ اور کرامیہ کی بھی تردید ہے جو اسے مخلوق وحادث ہونے کے ساتھ قائم بذات اللہ کہتے ہیں۔ جس سے اللہ تعالی کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے۔ اور غالی حنابلہ کی بھی تردید ہے جو اس کے قدیم ہونے کے تو قائل ہیں، لیکن اسے حروف واصوات کے قبیل سے سمجھتے ہیں۔

«منه بَدَا» کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی مخلوق میں سے جس کو چاہتے ہیں اپنا کلام سنا دیتے ہیں؛ لیکن اس سے مسموع کا حادث ہونا لازم نہیں آتا؛ البتہ سامع کا سننا حادث ہے۔ جیسا کہ قیامت کے روز مؤمنین اللہ تعالی کی زیارت کریں گے؛ لیکن اس سے مرئی کا حادث ہونا لازم نہیں آتا، وہ تو ازلی وابدی ہے؛ البتہ رائی کی رؤیت حادث ہے۔ «منه بَدَا» کا یہ مطلب نہیں کہ اللہ تعالی سے کلام کا ظہور تلفظ کے ساتھ ہوا جیسا کہ ہم اپنی زبانوں سے اپنے کلام کا تلفظ کرتے ہیں؛ کیونکہ کلام کا تلفظ حروف واصوات کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ چیزیں

حادث ہیں اور اللہ تعالی کی ازلی وابدی ذات محلِ حوادث نہیں ہو سکتی۔

«بلا كيفيَّةٍ» یعنی بلا حرف وصوت۔ علامہ اصفہانی نے مفردات القرآن میں لکھا ہے: «كَيْفَ: لفظ يسأل به عمّا يصحّ أن يقال فيه: شبيه وغير شبيه، كالأبيض والأسود، والصحيح والسّقيم، ولهذا لا يصحّ أن يقال في الله عزّ وجلّ: كيف». (المفردات في غريب القرآن، ص۷۳۰)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «ويتكلم لا ككلامنا، ونحن نتكلم بالآلات والحروف، والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حرف، والحروف مخلوقة، وكلام الله غير مخلوق». (الفقه الأكبر، ص ۲۶، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات)

مصنف رحمہ اللہ نے چونکہ اس رسالے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق عقائد اہل السنۃ والجماعۃ کو تحریر فرمایا ہے؛ اس لیے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی عبارت کی روشنی میں « بلا كيفيَّةٍ » کا یہی معنی واضح ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «إذا كلم أحدًا من خلقه فإنما يكلمه بكلامه القديم الذي كتب بالحروف والكلمات الدالة عليه في اللوح المحفوظ بأمره، لا بكلام حادث، فإنما الحادث دلائل كلامه، وهي الحروف والكلمة لا حقيقة كلامه القائم بالذات». (منح الروض الأزهر، ص۷۳)

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ « بلا كيفيَّةٍ » سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالی کے قرآن کریم نازل فرمانے کی کیفیت معلوم نہیں۔ کیفیت سے حروف واصوات مراد لینا صحیح نہیں۔

«وأنْزَلَهُ على نبيِّه وحيًا» یعنی اللہ تعالی نے قرآن کریم کو وحی کی صورت میں حضرت جبریل علیہ السلام کے واسطے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا۔ قال اللہ تعالی: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ۝ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝﴾. (الشعراء)

وقال تعالی: ﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ۝﴾. (السجدة:۲)

ربّ العالمین کی طرف سے یہ ایک ایسی کتاب اُتاری جارہی ہے جس میں کوئی شک کی بات نہیں ہے۔

وقال تعالی: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا ۝﴾. (الإسراء)

اور ہم نے قرآن کو تھوڑا تھوڑا کر کے اتارا ہے؛ تاکہ آپ اس کو لوگوں پر ٹھہر ٹھہر کر پڑھ لیں اور یہ پکی بات ہے کہ ہم نے قرآن کریم کو تھوڑا تھوڑا کر کے اتارا ہے۔

وقال تعالی: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ۚ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾. (الأنعام:۱۹)

آپ کہہ دیں: کس چیز کی گواہی سب سے بڑی ہے؟ آپ کہہ دیں: اللہ کی۔ اللہ تعالی میرے اور

تمہارے درمیان گواہ ہے۔ اور میری طرف اس قرآن کی وحی کی گئی تاکہ اس کے ذریعہ میں تم کو اور جس کو بھی یہ قرآن پہنچے ڈراؤں۔

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ﴾. (آل عمران:۷) وہی ہے جس نے تم پر کتاب اُتاری۔

شیخ سعید فودہ طویل بحث کے بعد لکھتے ہیں: «فحاصل الكلام: أن الله تعالى أبدى القرآن على سبيل القول الدال على المعنى، لا على سبيل المعنى فقط، وجعله في اللوح المحفوظ، ثم أمر جبريل عليه السلام بإنزاله دفعة واحدة إلى السماء الدنيا، ثم أمره بتنــزيله على دفعاتٍ على حسب الواقعات والحاجة». (الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية ۴۸۳/۱)

«وصَدَّقَه المؤمِنونَ على ذلك حقًّا». **یعنی اہلِ ایمان نے قرآن کریم کے بلا کیفیت (بلا صوت وحرف) کلام اللہ ہونے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بصورت وحی نازل کیے جانے کی تصدیق کی اور اسے حق سمجھا۔ صحابہ کرام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کریم کے نزول کا مشاہدہ فرمایا، اور اس کے اعجاز وکلام الٰہی ہونے کو دل سے مانا اور تواتر کے ساتھ اس کو آگے پہنچایا۔**

وحی کی تقسیمات:

پہلی تقسیم: وحی کی چار اقسام ہیں:

(۱) وحی فطری: اللہ تعالیٰ کا کسی جاندار کی فطرت میں القاء کرنا کہ یہ کام کرو، مثلاً: ﴿وَاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذِيْ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوْتًا وَّمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُوْنَ ﴾. (النحل:۶۸) شہد کی مکھی کو شہد بنانے کا طریقہ سکھایا، اس طرح چیونٹی کو وحی فرمائی کہ اپنی غذا جمع کرے، تاکہ دوسرے موسم میں کام آسکے۔

کہا جاتا ہے کہ گلہری جسے عربی میں السنجاب اور انگریزی میں Squirrel کہتے ہیں، اسی طرح Chipmunk جو گلہری کی ایک قسم ہے، یہ دونوں گرمی میں اپنی غذا جمع کرتی ہیں؛ تاکہ سردی میں انہیں کام آئے۔ اس جانور کا کام اتنا پکا ہوتا ہے کہ اس کی جمع کی ہوئی غذا کی مقدار سے لوگ اندازہ لگاتے ہیں کہ اس سال سردی کتنی زیادہ ہوگی۔ جب یہ باہر نکلتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ اب سخت سردی ختم ہوچکی ہے اور وہ دن موسم بہار کا پہلا دن شمار ہوتا ہے۔ سبحان اللہ!

وحی کی یہ قسم انسان کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ جانور کو بھی شامل ہے۔

(۲) وحی ایجادی: اللہ تعالیٰ نے انسان کے دل میں یہ بات القاء فرمائی ہے کہ فلاں چیز اس طرح

بنائی جاتی ہے، اور ہر زمانے کے مناسب چیزیں ایجاد کرنے کا طریقہ انسان کو سکھایا۔ اس وحی کے لیے عقل کی ضرورت ہے، اس لیے یہ وحی انسان کے ساتھ خاص ہے، ہاں! کافر و مسلمان سب برابر ہیں۔ قال تعالیٰ: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هٰٓؤُلَآءِ وَ هٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ﴾. (الإسراء: ۲۰) بلکہ آج کل یہ ایجادی عقل کفار میں زیادہ پائی جاتی ہے اور وہ ہم سے سبقت لے گئے ہیں۔

(۳) وحی عرفانی: ذوی العقول میں اولیاء اور مخصوص بندوں کے لیے ہے، مثلاً: ﴿وَ الَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾. (العنكبوت: ٦٩) اللہ تعالیٰ نے یہ بات القاء فرمائی کہ تبلیغی کام کرو، یا مدارس دینیہ بناؤ، اسی طرح اور بہت سے کام جو اللہ تعالیٰ تک پہنچنے کے لیے ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان کا القاء فرمایا۔ وحی عرفانی کی ایک مثال یہ ہے: ﴿وَ اَوْحَيْنَآ اِلٰٓى اُمِّ مُوْسٰٓى اَنْ اَرْضِعِيْهِ ۚ فَاِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَاَلْقِيْهِ فِي الْيَمِّ وَ لَا تَخَافِيْ وَ لَا تَحْزَنِيْ﴾. (القصص: ۷) اللہ تعالیٰ نے یہ وحی کی تاکہ راستے میں ان کا بچاؤ ہو جائے۔

(۴) وحی نبوت: یہ انبیائے کرام علیہم السلام کے ساتھ خاص ہے۔

اصطلاحاً لفظ وحی تین معنوں کے لیے آتا ہے: ۱-إلقاء الكلام في قلب النبي صلى الله عليه وسلم. ۲-الكلام الذي يلقى في قلب النبي صلى الله عليه وسلم. ۳- السفارة بين رب العباد وبين الأنبياء.

وحی کی دوسری تقسیم:

یہ تقسیم اس آیت کریمہ کی روشنی میں ہے: ﴿وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ﴾. (الشورى: ٥١)

آیت کریمہ میں وحی کی ۳/ اقسام بیان کی گئی ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں:

(۱) اِلَّا وَحْيًا: اس میں تمام حواس معطل ہوتے ہیں، اور فقط قلب پر القاء ہوتا ہے۔ وهذا إما في اليقظة، وإما في المنام.

في اليقظة جیسے: ام موسیٰ کو الہام ہوا۔ في المنام جیسے: ابراہیم علیہ السلام کا خواب۔

(۲) اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ: اس میں آنکھ معطل ہے، مگر کان کام کرتے ہیں، اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

۱- في السماء: جیسے لیلۃ المعراج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پیش آیا۔ ۲- جو زمین پر ہو: جیسے: موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ کوہِ طور پر پیش آیا۔

مِنۡ وَّرَآئِ حِجَابٍ سے یہ مقصد نہیں کہ اللہ تعالی کے سامنے کوئی پردہ ہوتا ہے؛ بلکہ مقصد یہ ہے کہ ان کی ذات غیر مرئی ہے۔

(۳) اَوۡ یُرۡسِلَ رَسُوۡلًا: اس میں تمام حواس کام کرتے ہیں، سنتے بھی ہیں، دیکھتے بھی ہیں۔

اس کی دو قسمیں ہیں: اول: رسول اپنی اصلی شکل میں آئے، جیسے کہ جبریل علیہ السلام دو مرتبہ اپنی اصلی شکل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تشریف لائے۔

دوم: انسانی شکل میں آئے، جیسا کہ عموماً جبریل علیہ السلام حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی شکل میں آتے تھے۔

مزید اقوال:

مذکورہ بالا اقسام اہم اور بڑی بڑی اقسام ہیں۔ باقی اقسام اس کے ضمن میں داخل ہو جاتی ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالی نے علامہ حلیمی کے حوالے سے وحی کی ۴۶/ اقسام ذکر فرمائی ہیں۔(فتح الباري ۲۰/۱)

حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوری نے بخاری ص ۲ کے حاشیہ میں وحی کی سات اقسام ذکر فرمائی ہیں۔ اُنھیں میں نے اس کلمہ میں جمع کیا ہے جو وحی کے ساتھ مناسب ہے: کان صوتًا.

ک: کلام من وراء الحجاب.

الف: اسرافیل کی طرف اشارہ ہے، روایت میں ہے کہ جب وحی منقطع ہوگئی تو تین سال تک اسرافیل علیہ السلام تشریف لاتے تھے۔(فتح الباري ۲۷/۱، و۹/٤. دلائل النبوة للبيهقي ۱۳۲/۲)

ن: نفث في روعه. نوم کی طرف بھی اشارہ ہے۔

ص: صلصلة الجرس کی طرف اشارہ ہے۔

صو: صورة الملك. اصلی شکل میں فرشتہ کا آنا۔

ت: تمثل جبريل بصورة الغير.

شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ تعالی نے وحی کی اقسام ذکر فرمانے کے بعد لکھا ہے: میرے خیال میں دراصل ۴/ ہی اقسام ہیں، باقی سب اقسام تبعاً انہی میں داخل ہیں۔ (لامع الدراري ۱/۳-٤)

اللہ تعالی اس کائنات کا خالق و مالک ہے، اس نے اپنی مخلوقات میں سے اشرف المخلوقات کی زندگی گزارنے کے لیے قانون بھیجا اور اسی قانون کو انبیاء علیہم السلام پر بذریعہ وحی اتارا۔ پھر اس وحی کی دو قسمیں ہیں: ۱- وحی متلو۔ ۲- وحی غیر متلو۔ وحی متلو: وہ ہے جو نمازوں میں پڑھی جاتی ہے اور قرآن کریم کی شکل میں ہمارے پاس محفوظ ہے۔ اور وحی غیر متلو: حدیث ہے، جس کے معنی اللہ تعالی کی طرف سے ہیں اور الفاظ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں۔

پھر وحی، الہام اور کشف میں یہ فرق ہے کہ وحی انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے اور قطعی ویقینی ہے، جب کہ الہام غیر نبی کو بھی ہوتا ہے اور قطعی نہیں ہے۔ اور کشف اور الہام میں یہ فرق ہے کہ کشف کا تعلق محسوسات سے ہے اور الہام کا تعلق غیر محسوسات اور وجدانیات سے ہے۔

مزید تفصیلات کے لیے علوم القرآن للقاضی مظہر الدین احمد بلگرامی، علوم القرآن لمولانا مفتی محمد تقی صاحب عثمانی، علوم القرآن لصبحی صالح، علوم القرآن لمولانا شمس الحق افغانی کی طرف مراجعت فرمائیں۔

«وأيقَنوا أنّه كلامُ الله تعالى بالحقيقة» اس عبارت سے معتزلہ کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف مجازی اور تشریفی ہے، جیسے کعبۃ اللہ اور ناقۃ اللہ وغیرہ۔ اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ قرآن حقیقتاً اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور کلام، اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی وقدیم ہے۔

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ بالحقيقة سے مراد یہ ہے کہ قرآن حقیقتاً اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، خواہ وہ کسی چیز پر مکتوب ہو، یا ذہن میں محفوظ ہو، یا متلو ومقروء ہو۔ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف مجازی نہیں، اور کلام سے قائم بذات اللہ یا کلام نفسی مراد لینا صحیح نہیں۔

قرآن کریم مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟:

قرآن کریم مخلوق نہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن مخلوق اور حادث ہے، اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں۔ قال عبد الجبار المعتزلي: «وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث». (شرح الأصول الخمسة، ص۵۲۸)

کرامیہ بھی قرآن کو مخلوق اور حادث کہتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ (لوامع الأنوار البهية ۱/۱۳۷)

اور حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ قرآن مخلوق نہیں؛ حتی کہ اصوات وحروف، سب قدیم ہیں؛ لیکن یہ ان حنابلہ کا مسلک ہے جو اس مسئلے میں غلو کرنے والے ہیں، امام احمد اور محققین حنابلہ کا یہ مسلک نہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، کلام نفسی قدیم ہے، اور کلام لفظی حادث ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا: «الكلام النفسي القائم بالله سبحانه قديم، والكلام القائم بالخلق حادث كحدوث ذواتهم وصفاتهم». یعنی جو خالق کی صفت ہے وہ قدیم ہے، اور جو مخلوق کی صفت ہے وہ حادث اور مخلوق ہے۔ (تأنيب الخطيب، ص۱۰۷)

چار معانی میں قرآنِ کریم کا استعمال:

اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم چار معانی میں استعمال ہوتا ہے:

(۱) قائم بذات الله. قرآن کریم کو جب کلام نفسی سے تعبیر کیا جائے تو یہ صفت الٰہیہ قائم بذات اللہ ہے۔

(۲) المکتوب بین الدفتین. یہ حادث اور مخلوق ہے۔ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تسافروا بالقرآن، فإني لا آمن أن يناله العدو». (صحيح مسلم، رقم:١٨٦٩)

(۳) الألفاظ اللسانية. یہ بھی حادث ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ﴾. (الإسراء:٧٨) أي: القراءة في صلاة الفجر. وقال تعالیٰ: ﴿اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَ قُرْاٰنَهٗ﴾.(القيامة) أي: أن نجمعه في صدرك، ثم تقرأه على الناس من غير أن تنسى منه شيئا.

جب امام بخاری رحمہ اللہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا، تو فرمایا: «أفعالنا مخلوقة، وألفاظنا من أفعالنا». (فتح الباري ١/٤٩٠)

اور ﴿فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ﴾(القيامة) میں قراءت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف مجازی ہے، مراد جبریل علیہ السلام ہیں؛ اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن لے کر نازل ہوئے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف اس نسبت کو حقیقی ماننے کی صورت میں مخلوق کے ساتھ تشبیہ لازم آئے گی۔

(۴) الألفاظ القلبية. یہ بھی حادث ہیں؛ اس لیے کہ حفظ سے قبل دل میں یہ الفاظ نہیں تھے، حفظ کے بعد دل میں آئے۔

علماء فرماتے ہیں کہ وجود کے چار مراتب ہیں: ١- وجود في الكتابة، ٢- وجود في العبارة، ٣- وجود في الذهن، ٤- وجود في الأعيان، أي: في الخارج. یعنی وجود ذہنی اور وجود خارجی میں فرق ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: « القرآن كلام الله تعالى، في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبي عليه الصلاة والسلام منـــزَّل، ولفظنا بالقرآن مخلوق، وكتابتنا له مخلوقة، وقراء تنا له مخلوقة، والقرآن غير مخلوق». (الفقه الأكبر، ص٢٠، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات)

مسئلہ خلق قرآن:

خلق قرآن کا مسئلہ ایک عظیم فتنہ کی شکل میں مامون الرشید کے دور میں شروع ہوا اور معتصم کے بعد واثق کے عہد کے خاتمے تک تقریباً تیس ماہ تک جاری رہا، اور متوکل کے زمانۂ خلافت میں اختتام پذیر ہوا۔ اس موضوع پر بقول مولانا یوسف بنوریؒ سب سے زیادہ تحقیقی اور تفصیلی بحث قاضی امام ابو بکر باقلانیؒ نے اپنی کتاب ”الإنصاف“ میں لکھی ہے۔ خلاصہ اس بحث کا یہ ہے کہ اہلِ سنت اور معتزلہ کا اختلاف کلام نفسی کے

عقیدہ پر ہے۔

شیخ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ مسئلہ خلق قرآن کا تاریخی پس منظر اور خلاصہ بحث ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: «اتفقت كتب التاريخ والنِّحَل على أن أول من قال بخلق القرآن هو (الجَعْد بن درهم)، ثم (جهم بن صفوان)، ثم تبعهما (بِشْر بن غِياث المَريسي)، كما يظهر ذلك من كتاب «شرح السنة» للحافظ اللالكائي، ومن كتاب «الردّ على الجهمية» لابن أبي حاتم الرازي، وغيرهما...

وقد ظهرتْ هذه الفتنة بعضَ الظهور في زمن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فقال فيها قولاً فصلاً، وردَّ على ناشريها، فأسكتهم إلى حين...

ولكن مع هذا لم تنطفئ هذه الفتنة، فاستمرّتْ تظهر وتختفي إلى عهد الخليفة المأمون العباسي، فأخذت في عهده مأخذها من الظهور والتمكن، واعتقدها المأمون اعتقادًا، وتبنّى القول بخلق القرآن مقتنعًا برأي المعتزلة في هذه المسألة أتمّ اقتناع. وأخذ يدعو العلماء والقضاة والمحدثين والرواة إلى القول بخلق القرآن، ويضطهدهم على ذلك، وكان ذلك في السنة الأخيرة من حياته وخلافته سنة ٢١٨هـ.

واستمرت هذه الفتنة من بعد عهد المأمون سنة ٢١٨هـ، إلى عهد المعتصم، ثم إلى عهد الواثق، ثم إلى أول عهد المتوكل سنة٢٣٢، فلما تولى المتوكل الخلافة لم يتحمّس للقول بخلق القرآن، كما كان عليه أسلافُه الخلفاء الثلاثة، بل قد نهى عن القول بخلق القرآن في سنة ٢٣٤، وكتب بذلك إلى الآفاق، فانطفأت الفتنة التي أقلقت الدولة والناس». (مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص٥-٩)

ابن الامیر نے اتحاف المرید شرح جوہرۃ التوحید کے حاشیہ میں لکھا ہے: « قوله (خلق القرآن) وقع فيها لأهل السنة بلاء كبير، فخرج البخاري فارًّا وسمع يقول: اللهم اقبضني إليك غير مفتون. فمات بعد أربعة أيام. وسجن عيسى بن دينار عشرين سنة. وسئل الشعبي، فقال: أما التوراة والإنجيل والزبور والفرقان فهذه الأربعة حادثة، وأشار إلى أصابعه، فكانت سبب نجاته، كذا في اليوسي على الكبرى. واشتهرت أيضًا عن الشافعي. قال اليوسي: ومنهم من تجانّ، حُكي عن بعضهم أنه دخل على أمير يمتحنه بذلك، فقال للأمير: تعز، فقال: ممَّ؟ فقال له: مات القرآن، فقال: سبحان الله يموت القرآن؟ فقال: كل مخلوق يموت، ثم قال: إذا مات القرآن في شعبان فبماذا يصلي الناس في رمضان؟ فقال الأمير: أخرجوا عني هذا المجنون. وفي الدولة العباسية اشتد الأمر بذلك وعظم البلاء. قيل: وأول من قال بخلق القرآن من الخلفاء العباسيين المأمون العباسي، وكان شيخه أبو الهذيل العباسي، إلا أن المأمون في خلافته لم يدع الناس بذلك بل كان يقدم رجلا ويؤخر أخرى إلى أن قوي عزمه في السنة التي مات فيها على

أن يدعو الناس لخلق القرآن ويشدد العقوبة على من لم يقل به، فطلب الإمام أحمد وجماعة فحمل إليه أحمد، فلما كان في بعض الطريق مات المأمون وبقي أحمد مسجونًا، ولما حضرت المأمون الوفاة عهد إلى أخيه المعتصم بالخلافة وأوصاه أن يحمل الناس على القول بخلق القرآن، فلما بويع المعتصم اشتدت المحنة وطلب الإمام أحمد وكان في سجن المأمون فحمل إليه وامتحنه وعقد له مجلسا للمناظرة، وكان فيه القاضي أحمد بن أبي دؤاد وعبد الرحمن بن إسحاق وغيرهما، ولم يزل معهم في جدال نحو ثلاثة أيام، فأمر أن يضرب بالسياط فضرب ضربًا وجيعًا حتى غشي عليه فحمل إلى منـــزله، وكانت مدة مكثه في السجن ثمانية وعشرين شهرًا. ولما مات المعتصم وولي الواثق أظهر ما أظهر المأمون والمعتصم من المحنة وقال للإمام أحمد: لا تساكني في بلد أنا فيه، فبقي أحمد مختفيًا إلى أن مات الواثق وولي المتوكل، فرفع المحنة وأظهر السنة وأخمد البدعة، وحض على رواية الآثار النبوية، وأمر بإحضار الإمام أحمد وأعطاه مالا كثيرًا فلم يقبله وفرقه على المساكين. وأجرى المتوكل على عيال أحمد أربعة آلاف درهم في كل شهر، فلم يرض الإمام. ويذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للإمام الشافعي في المنام: بشر أحمد بالجنة على بلوى تصيبه في خلق القرآن، فأرسل إليه كتابًا ببغداد فلما قرأه بكى ودفع للرسول قميصه الذي يلي جسده، وكان عليه قميصان، فلما رجع للشافعي غسله وادهن بمائه، ورأى آخر النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: ما شأن أحمد بن حنبل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: سيأتيك موسى بن عمران فاسأله، فإذا موسى فسأله فقال له: بلي في السراء والضراء فوجد صادقا فألحق بالصديقين. والظاهر أن ابتلاء السراء الدنيا التي عرضها عليه المتوكل فأبى، والحكمة في الإحالة على موسى بيان فضل هذه الأمة بشهادة الأنبياء لها، ولأنه الكليم ففيه مناسبة للواقعة. ويقال: إن الواثق قتل أحمد بن نصر الخزاعي على القول بخلق القرآن ونصب رأسه إلى المشرق فدار إلى القبلة، فأجلس رجلا بيده عود كلما دار الرأس إلى القبلة أداره إلى المشرق. وذكر أنه رؤي في المنام فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: غفر لي ورحمني إلا أني كنت مهموما منذ ثلاث، فقيل له: ولم؟ فقال: إن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ عليّ مرتين فأعرض بوجهه الكريم عني فغمني ذلك فلما مر عليَّ الثالثة قلت: يا رسول الله ألست على الحق وهم على الباطل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: بلى، قلت: فما بالك تعرض عني وجهك الكريم؟ فقال: حياء منك إذ قتلك رجل من أهل بيتي.

وذكر الكمال الدميري حكاية تدل على أن الواثق رجع عن هذا الاعتقاد، وهي أن شيخًا حضره فناظره ابن أبي دؤاد وقال له: ما تقول في القرآن؟ فقال الشيخ: المسألة لي، قال: سل، قال: ما تقول في القرآن؟ قال ابن أبي دؤاد: هو مخلوق، قال الشيخ: هذا شيء علمه النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر أم لم يعلموه؟ فقال: لم يعلموه، فقال الشيخ: سبحان الله

شيء يجهله النبي صلى الله عليه وسلم وأئمة بعده وتعلمه أنت يا لكع ابن لكع، فخجل، ثم قال: أقلني والمسألة بحالها، قال: قد فعلت، قال: علموه و لم يدعوا الناس إليه ولا أظهروه لهم، فقال له: ألا وسعك ووسعنا ما وسعهم من السكوت، فلما سمع ذلك الواثق دخل الخلوة واستلقى على قفاه وجعل يكرر الإلزامين اللذين ذكرهما الشيخ. ويُروى أنه جعل ثوبه في فيه من الضحك على ابن أبي دؤاد وسقط من عينه، ثم أمر الحاجب أن يطلق الشيخ ويعطيه أربع مئة دينار. كذا في اليوسي علي الكبرى». (حاشية ابن الأمير محمد بن محمد الأزهري (م:۱۲۳۲هـ) على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، ص۱۸۳-۱۸۵)

ترجمہ: اہل سنت وجماعت مسئلہ خلق قرآن کی وجہ سے بڑی آزمائش میں مبتلا ہوئے۔ اس کی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ شہر چھوڑ کر نکل گئے، اور اُنہیں یہ کہتے ہوئے سنا گیا: اے اللہ مجھے فتنے میں پڑے بغیر اپنے پاس بلالے۔ چنانچہ چار دن بعد ان کا انتقال ہو گیا۔ اور اسی وجہ سے عیسی بن دینار کو بیس سال قید کی مشقت اٹھانی پڑی۔ امام شعبی رحمہ اللہ سے جب اس بارے میں پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا: تورات، انجیل، زبور اور فرقان یہ چاروں حادث ہیں اور اپنی انگلیوں کی طرف اشارہ کیا، اور اسی وجہ سے وہ بچ گئے۔ یوسی علی الکبری میں اسی طرح لکھا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے بارے میں بھی اسی طرح کا قصہ مشہور ہے۔ یوسی کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے اپنے آپ کو پاگل ظاہر کرکے اپنی جان بچائی۔ بعض لوگوں سے مروی ہے کہ جب وہ ایسے امیر کے پاس داخل ہوئے جو اس بارے میں امتحان لیتا اور آزماتا تھا، تو انہوں نے امیر سے کہا: تعزیت قبول کیجیے۔ امیر نے کہا: کس چیز کی؟ انھوں نے کہا: قرآن کا انتقال ہو گیا۔ تو امیر نے کہا: سبحان اللہ کیا قرآن کا بھی انتقال ہوتا ہے؟ انھوں نے کہا: ہر مخلوق کو موت آتی ہے۔ پھر کہا: اگر قرآن شعبان میں انتقال کر جائے تو رمضان میں لوگ نماز میں کیا پڑھیں گے؟ امیر نے کہا: اس پاگل کو یہاں سے نکالو۔

سلطنت عباسیہ کے زمانے میں اس فتنے نے بہت زور پکڑا اور اس کی وجہ سے لوگ سخت آزمائش میں مبتلا ہوئے۔ کہا جاتا ہے کہ عباسیوں میں سے سب سے پہلے خلق قرآن کا قائل مامون عباسی تھا جس کا شیخ ابو ہذیل عباسی تھا؛ لیکن مامون نے اپنی خلافت میں لوگوں کو اس کی طرف نہیں بلایا، بلکہ وہ اس بارے میں متردد تھا؛ البتہ جس سال اس کا انتقال ہوا اس سال اس کا لوگوں کو خلق قرآن کی طرف بلانے کا ارادہ قوی ہو گیا، اور اس نے ہر اس شخص کو سخت سزائیں دینا شروع کر دیں جو اس کا انکار کر دے۔ اسی سلسلے میں اس نے امام احمدؒ اور ایک جماعت کو بلوایا؛ چنانچہ امام احمدؒ کو اس کے پاس لے جایا گیا، اس سے پہلے کہ وہ وہاں پہنچتے مامون کا انتقال ہو گیا، اور امام احمد قید میں رکھے گئے۔ مامون نے انتقال سے پہلے اپنے بھائی معتصم کو خلافت کی ذمہ داری سپرد کی، اور لوگوں کو خلق قرآن کے عقیدے پر ابھارنے کی وصیت کی۔ جب معتصم سے خلافت کی بیعت کی گئی تو آزمائش اور زیادہ سخت ہو گئی، اور امام احمد رحمہ اللہ کو جو اس وقت مامون کی جیل میں تھے طلب

کیا گیا، چنانچہ ان کو لایا گیا اور امتحان لینے کے لیے ایک مجلسِ مناظرہ منعقد کی گئی، جس میں قاضی احمد بن ابی دؤاد، عبد الرحمن بن اسحاق اور ان کے علاوہ دیگر لوگ شریک تھے۔ تقریباً تین دن ان لوگوں کے ساتھ مناظرہ چلتا رہا، اس کے بعد بادشاہ کی طرف سے ان کو کوڑے لگائے جانے کا حکم ہوا، اور اتنے سخت کوڑے لگائے گئے کہ آپ پر غشی طاری ہوگئی۔ آپ کو اٹھا کر آپ کے گھر لایا گیا، اس کے بعد آپ جیل میں تقریباً اٹھائیس مہینے تک رہے۔ جب معتصم کا انتقال ہوگیا اور اس کی جگہ واثق نے لے لی تو اس نے ویسی ہی سختی جاری رکھی، اور وہی کام کیا جو مامون اور معتصم نے کیا تھا۔ اس نے امام احمدؒ سے کہا: آپ ایسے شہر میں نہیں رہ سکتے جس میں میں رہ رہا ہوں۔ اس پر امام احمدؒ روپوش ہوگئے، یہاں تک کہ واثق کا بھی انتقال ہوگیا۔ اس کے بعد متوکل نے خلافت کا عہدہ سنبھالا، اس نے ساری مشقتوں کو ختم کر دیا، سنت کو زندہ کیا، بدعت کو مٹایا، اور آثارِ نبوی کے پھیلانے کی ترغیب دی۔ اس نے امام احمدؒ کو بلایا اور ان کو بہت مال عطا کرنا چاہا؛ لیکن امام احمدؒ نے انکار فرما دیا، اور اس مال کو فقراء و مساکین میں تقسیم کر دیا۔ اسی طرح متوکل نے امام احمدؒ کے گھر والوں کے لیے ہر ماہ چار ہزار درہم کا وظیفہ جاری کیا؛ لیکن امام احمدؒ نے اس کو لینے سے بھی انکار کر دیا۔

یہ بات بھی ذکر کی جاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امام شافعیؒ کو خواب میں فرمایا: احمد کو اس مصیبت پر جو ان کو خلقِ قرآن کے مسئلے میں پہنچی ہے جنت کی بشارت دے دو۔ امام شافعیؒ نے خط لکھ کر بغداد بھیج دیا۔ امام احمدؒ نے جب اس کو پڑھا تو آپ کے آنسو جاری ہوگئے، آپ نے قاصد کو اپنی قمیص مرحمت فرمائی جو آپ کے بدن سے متصل تھی، اس وقت آپ کے بدن پر دو قمیصیں تھیں۔ جب امام شافعیؒ کے پاس وہ قمیص پہنچی تو انھوں نے اس کو دھویا اور اس کے پانی کو اپنے جسم پر تیل کی طرح لگایا۔

کسی اور نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: احمد بن حنبل کا کیا حال ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابھی موسیٰ بن عمران آنے والے ہیں ان سے پوچھ لینا۔ جب موسیٰ علیہ السلام آئے تو انھوں نے فرمایا: ان کو خوشی اور تنگی میں آزمایا گیا تو ان کو صادق پایا گیا؛ لہٰذا ان کو صدیقین میں شامل کر دیا گیا۔ یہ ظاہر خوشی کی آزمائش سے وہ دولت مراد ہے جو متوکل اُنھیں دینا چاہتا تھا اور انھوں نے انکار کر دیا تھا۔ اور موسیٰ علیہ السلام کی طرف حوالہ کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ اس امت کی فضیلت اتنی ہے کہ اس کے لیے انبیاء علیہم السلام بھی گواہی دیتے ہیں۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ کلیم اللہ ہیں، لہٰذا ان کو اس واقعے کے ساتھ مناسبت ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ واثق نے جب خلقِ قرآن کے مسئلے میں احمد بن نصر الخزاعی کو شہید کر کے ان کا سر مشرق کی جانب لٹکا دیا تو وہ خود بخود قبلہ کی طرف مڑ گیا، اس پر واثق نے ایک آدمی کو مقرر کیا کہ جب بھی سر قبلے کی طرف پھرے تو وہ لکڑی کے ذریعے اس کا رخ بدل کر مشرق کی طرف کر دے۔ جب ان کو خواب

میں دیکھا گیا تو ان سے پوچھا گیا کہ اللہ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ تو فرمایا: اللہ نے مجھے بخش دیا اور مجھ پر رحم فرمایا، مگر میں تین دن سے ایک بات کی وجہ سے مغموم تھا۔ ان سے پوچھا گیا: کیوں؟ فرمایا: نبی صلی اللہ علیہ وسلم دو مرتبہ میرے پاس سے گزرے اور آپ نے اپنے مبارک چہرے کو مجھ سے پھیر لیا، جس نے مجھے غمگین کر دیا، پھر جب آپ تیسری مرتبہ میرے پاس سے گزرے تو میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا میں حق پر نہیں ہوں، اور وہ باطل پر نہیں ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: بالکل۔ میں نے کہا: تو آپ کیوں مجھ سے اپنا مبارک چہرہ پھیر لیتے ہیں؟ فرمایا: مجھے تم سے شرم آتی ہے کہ میری اولاد میں سے ایک آدمی نے تمھیں قتل کر دیا۔

کمال دمیری نے ایک قصہ نقل کیا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ واثق نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا، اور وہ قصہ یہ ہے کہ اس کے پاس ایک شیخ آئے۔ ابن ابی داؤد نے ان سے مناظرہ کرنا چاہا اور کہا: آپ کی قرآن کے بارے میں کیا رائے ہے؟ شیخ نے کہا: مجھے سوال کرنے دو۔ اس نے کہا: پوچھو۔ شیخ نے کہا: تمھاری قرآن کے بارے میں کیا رائے ہے؟ ابن ابی داؤد نے کہا: قرآن مخلوق ہے۔ شیخ نے کہا: اس بات کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، ابو بکر، وعمر رضی اللہ عنہم جانتے تھے یا نہیں؟ اس نے کہا: نہیں۔ تو شیخ نے کہا: سبحان اللہ! ایسی بات جس کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے بعد کے ائمہ نہ جانتے ہوں، اور تم اس کو جان لو، اے کمینے ابن کمینے ایسا کیسے ممکن ہے۔ اس پر اس کی بے عزتی ہو گئی اور وہ بہت شرمندہ ہوا اور کہنے لگا: میں اپنی بات واپس لیتا ہوں اور سوال میرے پاس چھوڑ دو، تاکہ میں دوبارہ جواب دوں۔ شیخ نے کہا: ٹھیک ہے۔ تو ابن ابی دؤاد نے کہا: وہ حضرات جانتے تھے لیکن انھوں نے سکوت کیا اور لوگوں کو اس کی طرف نہیں بلایا اور نہ اس بات کو ظاہر کیا۔ شیخ نے کہا: تو کیا میرے اور آپ کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ ہم بھی اس معاملے میں سکوت کریں جس میں انہوں نے سکوت کیا تھا، اور اس کو ظاہر کرنے کی کوشش نہیں کی تھی۔ جب واثق نے یہ سنا تو وہ خلوت میں جا کر سیدھا لیٹ گیا اور بار بار شیخ کے ذکر کردہ دونوں سوالوں کو دہرانے لگا۔ ایک روایت میں ہے کہ اس نے ابن ابی دُؤاد پر اپنی ہنسی بند کرنے کے لیے اپنے منہ میں کپڑا ٹھونس لیا۔ اور ابن ابی داؤد اس کی نظروں سے گر گیا۔ پھر اس نے دربان کو حکم دیا کہ شیخ کو چھوڑ دے اور ان کو چار سو دینار دے کر رخصت کرے۔ (یوسی علی الکبری میں ایسے ہی لکھا ہے)۔ واللہ تعالی اعلم۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ واثق بھی خلقِ قرآن کے نظریے سے تائب ہوا تھا؛ لیکن اس کا اعلان نہیں کیا۔ اس کے بعد متوکل نے علی الاعلان اہلِ سنت کی موافقت کی۔

مسئلہ خلق قرآن کے موضوع پر متعدد حضرات نے مختلف پہلوؤں سے بحث کی ہے، امام بیہقی نے عقیدے کے لحاظ سے بحث کی، تو تاج الدین سبکی نے تاریخی پہلو کو سامنے رکھا، اور شیخ احمد امین نے اس مسئلے

کے سیاسی پہلو کو اُجاگر کیا۔ شیخ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ ”مسئلۃ خلق القرآن“ کے حاشیے میں لکھتے ہیں:
«وقد تحدّث (أحمد أمين) في «ضحى الإسلام» عن هذه المِحنة من الناحية السياسية وآثارها. وتحدث الإمام البيهقي مطوَّلاً في «الأسماء والصفات» ص٢٣٩-٢٤٩. واستوفى ابن حزم في «الفِصَل في الملل والأهواء والنِحَل» ٣/٤-١٥ الكلامَ على شرح هذه المسألة وما يسوغ فيها أن يقال فيه: مخلوق، وما لا يسوغ، بأناة وهدوء. وعرَضها من الناحية التاريخية التاجُ السبكي في «طبقات الشافعية» ٢٠٦/١-٢١٧، فعُد إليهم إذا شئت». (حاشية مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، ص-٩)

اہل سنت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازلی ہے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہیں، اور یہ ازلی صفتِ کلام لفظ اور صوت سے خالی ہے؛ اس لیے کہ حروف واصوات مخلوق اور حادث ہیں۔ اور دیگر صفات باری تعالیٰ کی طرح یہ صفتِ کلام نفسی بھی قائم بذات اللہ ہے۔

معتزلہ نے کلام نفسی کا انکار کیا اور صرف کلام لفظی ثابت کر کے کلام کو اسی میں منحصر کر دیا۔ (شرح الأصول الخمسة، ص٥٣٢-٥٣٣) اتنا ضرور ہے کہ دونوں مذاہب کا متفقہ فیصلہ ہے کہ کلام لفظی کو اللہ کی صفت نہیں کہتے، بخلاف کرامیہ، حشویہ اور سالمیہ کے جو حروف واصوات سے مرکب کلام کو اللہ کی صفت قرار دیتے ہیں۔ (شرح العقائد النسفية، ص١١٤)

شیخ عبد العزیز البخاریؒ نے شرح اصول بزدوی میں اور علامہ بیاضی نے اشارات المرام میں نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے ایک طویل مناظرے کے بعد اتفاقِ رائے سے یہ فیصلہ کیا کہ کلام اللہ کے مخلوق ہونے کا قائل کافر ہے۔

علامہ بیاضی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: «(فمن قال بأن كلام الله) القائم به (مخلوقٌ) موجد بعد العدم...(فهو كافر بالله العظيم) ففرع على كونه صفته على التحقيق الحكم بكفر من قال بأن كلامه القائم به محدث مخلوق، كما أشار إليه بعنوان كلام الله، وصرّح بذلك صاحب الكشف والتقرير وصاحب المقاصد، وعليه حمل قول أبي يوسف: ناظرت أبا حنيفة في خلق القرآن ستة أشهر، فاتفق رأيي ورأيه أن من قال بخلق القرآن فهو كافر، كما في شرح البزدوي.

ولعل امتداد المناظرة ليتضح كون القول بخلقه إنكارًا لما هو من الضروريات الدينية، وهو تنزيهه تعالى عن النقائص؛ لأن الإكفار إنما هو في الضروريات، كما أشار إليه الإمام في مواضع، واختاره الجمهور كما مر». (إشارات المرام، ص١٧٦)

امام بیہقی محمد بن اسحاق کے طریق سے نقل کرتے ہیں: «قال محمد بن إسحاق: سألت أبا

يوسف فقلتُ أكان أبو حنيفة يقول القرآن مخلوق؟ قال: معاذ الله، ولا أنا أقوله. فقلت: أكان يرى رأي جهم؟ فقال: معاذ الله، ولا أنا أقوله». امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس کی سند کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

امام بیہقی ایک دوسری سند سے امام ابو یوسف سے نقل کرتے ہیں: « قال أبو يوسف القاضي: كلمت أبا حنيفة سنة جرداء في أن القرآن مخلوق أم لا؟ فاتفق رأيه ورأيي على أن من قال القرآن مخلوق، فهو كافر». امام بیہقی فرماتے ہیں: «قال أبو عبد الله: رواة هذا كلهم ثقات».

اسی طرح خطیب بغدادی نے ابو بکر المروذی کے طریق سے نقل کیا ہے: « قال أبو بكر المروذي: سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل لم يصح عندنا أن أبا حنيفة كان يقول القرآن مخلوق».

خطیب بغدادی ایک دوسری سند سے نقل کرتے ہیں: « قال أبو سليمان الجوزجاني ومعلى بن منصور الرازي: ما تكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف ولا زفر ولا محمد ولا أحد من أصحابهم في القرآن، وإنما تكلم في القرآن بشر المريسي وابن أبي دُؤَاد، فهؤلاء شانوا أصحاب أبي حنيفة». (تاريخ بغداد ۵۱۶/۱۵. وانظر: حاشية العلامة الكوثري على «الاختلاف في اللفظ»، ص٤١ لتوضيح ما نسب إلى الإمام أبي حنيفة. وانظر أيضًا: مناقب أبي حنيفة للموفق المكي، ص٧٢-٧٥، لتوضيح ما قيل إنه استتيب)

اس مسئلہ کی مزید تشریح کے لیے شرح المقاصد اور شرح العقائد علامہ تفتازانی اور شرح عضدی اور اس کے حواشی دیکھ سکتے ہیں۔ علامہ آلوسیؒ نے تفسیر روح المعانی کے مقدمہ میں جو کلام فرمایا ہے وہ بھی بصیرت کے لیے کافی اور شافی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلام نفسی قدیم ہے، اور کلام لفظی حادث ہے؛ اسی لیے جب اس مسئلے کو بیان کرتے ہیں تو یہ نہیں کہتے کہ «القرآن غير مخلوق»؛ بلکہ یہ کہتے ہیں: «القرآن كلام الله غير مخلوق».

کلام اللہ کے غیر مخلوق اور قدیم ہونے کے دلائل:

دلیل(۱): ﴿وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا﴾. (الشوریٰ:۵۱) کلام جب اللہ کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے، تو اس کی صفات بھی قدیم ہوں گی، یا یوں کہیے کہ: متکلم قدیم ہے، تو کلام بھی قدیم ہوگا، جس طرح مخلوق حادث ہے، تو اس کی صفات بھی حادث ہوتی ہیں۔ کلام نفسی اللہ تعالیٰ کے علم کی طرح ہے جیسے اس کا علم قدیم ہے تو کلام نفسی بھی قدیم ہے۔

دلیل(۲): قال الإمام أحمد بن حنبل: « القرآن مِن علم الله، وعلمُ الله غير مخلوق». (شرح مذاهب أهل السنة لابن شاهين، ص٣١. وانظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ٣٩١/٢. والسنة للخلال ١٣٣/٥. والمنتظم في تاريخ الأمم والملوك ٤٣/١١)

دلیل (۳) : ﴿اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ﴾. (الأعراف: ٥٤) معلوم ہوا کہ امر الگ چیز ہے اور خلق الگ ہے؛ اس لیے کہ امر کو خلق کے مقابل لایا گیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ قرآن کریم خلق ہے یا امر ہے؟

قرآن کی آیت میں یہ مضمون اس طرح وارد ہے: ﴿وَ كَذٰلِكَ اَوْحَيْنَاۤ اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا﴾. (الشوری: ٥٢) یعنی یہ ہمارا امر ہے، اور جب امر خلق کے مقابلے میں ہے، تو امر غیر مخلوق ہوگا۔

دلیل (۴): ﴿اِنَّمَاۤ اَمْرُهٗۤ اِذَاۤ اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ﴾. (یس) بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کُنْ فرماتے ہیں، یہ کُنْ دوسرے کُنْ کا محتاج ہے، اور وہ تیسرے کُنْ کا محتاج ہوگا؛ کیونکہ کُنْ بھی شے ہے، اس طرح تسلسل لازم آتا ہے، جو محال ہے؛ اس لیے ثابت ہوا کہ کُنْ اللہ تعالیٰ کا امر ہے اور قدیم ہے؛ لہٰذا کسی دوسرے کُنْ کا محتاج نہیں۔

تسلسل کے معنی:

تسلسل لغت میں پانی کا اوپر سے نیچے کی طرف بہنے کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں غیر متناہی چیزوں کا جمع ہو کر موجود ہونا تسلسل ہے۔ مناطقہ کے نزدیک تسلسل باطل ہے؛ اس لیے کہ امور غیر متناہیہ کا مجموعہ معدود یعنی تحت العدد ہے، اور جو معدود ہے وہ مضاعف ہو سکتا ہے اور مضاعف اصل سے زائد اور اس کے بعد ہے، یعنی زائد کی زیادت اصل پورا ہونے کے بعد ہوتی ہے، تو غیر متناہی متناہی بن گیا۔ لیکن اس پر اشکال ہے کہ مضاعف ہونا متناہی کی خاصیت ہے، جو غیر متناہی ہے وہ مضاعف نہیں ہو سکتا۔ کذا فی دستور العلماء، تحت باب التاء مع السین۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ شرعی نقطہ نظر سے ممکنات کا تسلسل ماضی کی جانب میں باطل ہے اس لیے کہ حدیث کے مطابق اللہ تعالیٰ موجود تھا اور اس کے ساتھ کوئی مخلوق نہیں تھی «كان الله و لم يكن معه شيء». اور مستقبل کی جانب میں شرعاً صحیح ہے جنت کی نعمتیں بالاتفاق مستقبل کی جانب میں غیر متناہی ہیں۔

دلیل (۵): «فضل كلام الله على سائر الكلام، كفضل الله على خلقه». (سنن الترمذي، باب ما جاء كيف كانت قراءة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ٢٩٢٦)

اس حدیث میں دونوں مشبہ اور مشبہ بہ میں غیر مخلوق کی فضیلت مخلوق پر بتلائی گئی ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک قرآن کریم قدیم ہے یا حادث؟:

حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ قرآن کریم قدیم ہے، حتیٰ کہ اصوات و حروف، سب قدیم ہیں؛ لیکن امام احمد رحمہ اللہ کلام لفظی کو حادث مانتے تھے؛ اگرچہ کلام اللہ کی کلام نفسی اور کلام لفظی میں تقسیم کو پسند نہیں فرماتے؛ بلکہ اس بحث میں تفصیل سے گریز کرتے ہوئے قرآن کریم کو اللہ کے علم میں سے شمار کرتے

تھے، اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم قدیم ہے تو قرآن کریم بھی قدیم ہو گا۔

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «القرآن مِن علم الله، وعلمُ الله غير مخلوق». (شرح مذاهب أهل السنة لابن شاهين، ص٣١. وانظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ٣٩١/٢. والسنة للخلال ١٣٣/٥. والمنتظم في تاريخ الأمم والملوك ٤٣/١١)

اس قول میں قرآن سے امام احمد رحمہ اللہ کی مراد وہ کلام ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے؛ چنانچہ علامہ کوثری رحمہ اللہ لکھتے ہیں: «وقد صحّ عن أحمد فيما جاوب به المتوكل وغيره، كما هو مذكور في كتاب السنة وعيون التاريخ وغيرهما أنه كان يقول: القرآن من علم الله، وعلم الله غير مخلوق، فالقرآن غير مخلوق. وهذا دليل على أنه كان يريد بالقرآن ما هو قائم بالله، وتابعه ابن حزم في الفِصَل». (حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص١٩٧)

علاہ کوثری شیخ محمد عبدہ سے نقل فرماتے ہیں: «يجل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم، وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته». (تعليقات العلامة الكوثري على «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة» لابن قتيبة، ص٤٠)

امام بیہقی نے امام احمد کے صاحبزادے عبد اللہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ امام احمد قرآن کریم بمعنی کلام اللہ جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، اس کو مخلوق کہنے والے کو کافر کہتے تھے، الفاظ قرآن کو مخلوق کہنے والے کو کافر نہیں کہتے تھے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «سمعتُ أبي يقول: من قال لفظي بالقرآن مخلوق، يريد به القرآن، فهو كافر». قال البيهقي: قلتُ: هذا تقييدٌ حفِظه عنه ابنُه عبد الله، وهو قوله «يريد به القرآن»، فقد غفَل عنه غيرُه مِمن حكى عنه في اللفظ خلاف ما حكينا، حتى نسب إليه مما تبرأ منه فيما ذكرنا». (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٥٤)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں امام بیہقی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے: «مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة أن القرآن كلام الله وهو صفة من صفات ذاته، وأما التلاوة فهم على طريقتين، منهم من فرق بين التلاوة والمتلو، ومنهم من أحب ترك القول فيه، وأما ما نقل عن أحمد بن حنبل أنه سوى بينهما، فإنما أراد حسم المادة لئلا يتدرع أحد إلى القول بخلق القرآن، ثم أسند من طريقين إلى أحمد أنه أنكر على من نقل عنه أنه قال: «لفظي بالقرآن غير مخلوق»، وأنكر على من قال: «لفظي بالقرآن مخلوق»، وقال: القرآنُ كيف تَصرَّفَ غير مخلوق، فأخذ بظاهر هذا الثاني من لم يفهم مراده، وهو مبين في الأول». (فتح الباري ٤٩٢/١٣. وانظر: الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٥٥-٢٥٦)

بعض حضرات نے امام احمد رحمہ اللہ کی طرف قرآن کریم کے الفاظ واصوات وغیرہ کا قدیم ہونا

منسوب کیا ہے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ آپ کی طرف ان چیزوں کو قدیم کہنے کی نسبت صحیح نہیں ہے؛ چنانچہ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: «وسر ما يوجد في الروايات عنه (أي: الإمام أحمد) من الاضطراب أنه لما رأى غلو الرواة بعد المِحنة نهى أصحابه عن الخوض في الكلام كما أنه ما دوَّن فيه شيئا، بل كان ينهى عن كتابة فتاواه في الفقه...، بل قطع رواية الحديث قبل وفاته بسنين كثيرة من سنة ثمان وعشرين ومئتين على ما يذكره أبو طالب المكي وغيره، ولا يجوز أن يكون ذلك كله من جهة الضن بالعلم على أهله، فدخل في الروايات عنه ما دخل من الأقوال البعيدة عن العلم إما من سوء الضبط، أو سوء الفهم، أو تعمد الكذب من القائمين بتلك الروايات، أو المدونين لها على خلاف رغبته، ومن طالع في طبقات ابن الفراء تراجم أبي العباس أحمد بن جعفر الإصطخري، وأبي بكر المروزي، والأثرم، ومسدد، وحرب بنِ إسماعيل، وعبد الوهاب، وغيرِهم يجد فيها من الروايات المعزوة إليه بطرقهم ما يكون مصداقًا لهذا القول، ومِن ثمة يقول ابن شاهين فيما يرويه عنه رواية الجامع الصحيح أبو ذر الهروي: «رجلان صالحان بليا بأصحاب سوء: جعفر بن محمد، وأحمد بن حنبل» يريد أن الأول بلي بالروافض، والثاني بالحشوية على ما يذكره ابن عساكر. وقال الإمام أبو عبد الله البخاري في خلق الأفعال: أما ما احتج به الفريقان لمذهب أحمد ويدعيه كل لنفسه فليس بثابت كثير من أخبارهم، وربما لم يفهموا دقة مذهبه، بل المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله غير مخلوق، وما سواه مخلوق...، وقال الإمام الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد:... أما ما نقل إلينا من ذلك الخلاف الذي فرق الأمة وأحدث فيها الأحداث خصوصًا في أوائل القرن الثالث من الهجرة وإباء بعض الأئمة أن ينطق بأن القرآن مخلوق، فقد كان منشؤه مجرد التحرج والمبالغة في التأدب من بعضهم، وإلا فيجل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته». (تعليقات العلامة الكوثري على «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة» لابن قتيبة، ص٣٩-٤٠)

علامہ کوثری اپنے ایک مقالے میں لکھتے ہیں: «وقد كذب من عزا إلى أحمد بن حنبل أنه قال: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ مِنْ فِيه، وناوله التوراةَ مِن يده إلى يده، كما نقله عبد القادر بدران المسكين في كتابه «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل» رواية بطريق الإصْطَخْري عنه (ص٣٠) وتلك الرواية موجودة أيضًا في «طبقات الحنابلة» للقاضي أبي الحسين بن أبي يعلى في ترجمة الإصطخري؛ لكن المفروض أن يتورع مثل ابن بدران في مثل هذا العصر أن ينقل مثل ذلك بدون تزييفه. وترى هكذا الأمر أخطر مما يتصور». (مقالات الكوثري: مقالة بدعة الصوتية حول القرآن، ص٢٩)

سلفی حضرات کا اللہ تعالی کے لیے کلام لفظی کا ثابت کرنا اور اسے قدیم کہنا:

حنابلہ اور سلفی حضرات اللہ تعالی کے لیے کلام لفظی کو ثابت کرتے ہیں، اور اسے قائم بذات اللہ اور قدیم کہتے ہیں؛ چنانچہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ ”العقیدۃ الواسطیہ“ میں لکھتے ہیں: « إذا قرأه الناس أو كتبوه في المصاحف، لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله حقيقة؛ فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدءًا، لا إلى من قاله مبلِّغًا مؤَدِّيا. وهو كلام الله؛ حروفه ومعانيه؛ ليس كلام الله الحروف دون المعاني، ولا المعاني دون الحروف». (العقيدة الواسطية، ص۸۹)

اور مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں: «وإذا كان الله قد تكلم بالقرآن والتوراة وغير ذلك من الكتب بمعانيها وألفاظها المنتظمة من حروفها لم يكن شيء من ذلك مخلوقًا، بل كان ذلك كلاما لرب العالمين». (مجموع الفتاوى ۴۱/۱۲. ومجموعة الرسائل ۳۷/۳)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وإذا كان قد تكلَّم بالقرآن والتوراة والإنجيل بمشيئته وقدرته لم يمتنع أن يتكلم بالباء قبل السين، وإن كان نوع الباء والسين قديمًا لم يستلزم أن تكون الباء المعينة والسين المعينة قديمة». (مجموع الفتاوى ۱۵۸/۱۲. وانظر: مجموعة الرسائل ۱۱۰/۳)

مجموعۃ الرسائل میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: «كلامه قديم بمعنى أنه لم يزل متكلمًا إذا شاء، وكلمات الله لا نهاية لها». (مجموعة الرسائل ۳۶۹/۱)

اور منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: «وهو متكلم بصوت يُسمَع، وأنّ نوعَ الكلام قديم، وإنْ لم يجعل نفس الصوت المعين قديمًا، وهذا هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة». (منهاج السنة ۳۶۲/۲. وانظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ۱۷۴/۱)

اور مجموعۃ الرسائل میں لکھتے ہیں: «وأما قول القائل: أن الحروف قديمة، أو حروف المعجم قديمة، فإن أراد جنسها فهذا صحيح، وإن أراد الحروف المعينة فقد أخطأ فإن له مبدأ ومنتهى وهو مسبوق بغيره، وما كان كذلك لم يكن إلا محدثًا». (مجموعة الرسائل ۳۹۲/۱)

وفي الفتاوى الكبرى: «والصواب الذي عليه سلف الأمة وأئمتها أن الكلام اسم للحروف والمعاني جميعا». (الفتاوى الكبرى ۴۲۶/۶. وانظر: ص۴۶۶)

اور محمد بن خلیل ہراس شرح العقیدۃ الواسطیہ میں لکھتے ہیں: «ومن زعم أن القرآن الموجود بيننا حكاية عن كلام الله، كما تقوله الكُلاّبية، أو أنه عبارة عنه، كما تقوله الأشعرية، فقد قال بنصف قول المعتزلة حيث فرّق بين الألفاظ والمعاني، فجعل الألفاظ مخلوقة، والمعاني عبارة عن الصفة القديمة». (شرح العقيدة الواسطية، للهرّاس ۱۹۹/۱)

شیخ سعید فودہ کلام اللہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کی رائے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «حاصل ما يعتقده ابن تيمية في كلام الله تعالى هو أنّ كلام الله تعالى عبارة عن أصوات وحروف متسلسلة منذ الأزل، وكل حرف وصوت يفني ويوجد بعده حرف وصوت آخر في ذات الله تعالى، وهكذا. وهذه الأصوات هي التي يسمعها الناسُ وهي تخرج من ذات الله، فالكلام قديمٌ بالنوع، حادث بالشخص. والكلام عنده صفة فعل، أي صفة هي فعل ناتج عن القدرة والإرادة.

فكلام الله متألف ومتركب من كلماته التي تتألف بدورها من الحروف والأصوات، والحروفُ والأصوات أمور حادثة بلا شك ولا ريب، وقائمة بالله تعالى. وأيضًا فإنّ الكلام عند ما يصدر من ذات الله فإنه تصاحبه حركة معينة قائمة بذات الله أيضًا». (الكاشف الصغير، ص۳۰۹)

شیخ عثیمین لکھتے ہیں: «ولهذا كانت عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله يتكلم بكلام حقيقي متى شاء، بما شاء، كيف شاء، بحرف وصوت لا يماثل أصوات المخلوقين...، فكلام الله عز وجل لموسى كلام حقيقيٌّ بحرف وصوت سمعه، ولهذا جرت بينهما محاورة». (شرح العقيدة الواسطية للعثيمين، ص۲۳۰)

اور محمد بن خلیل ہراس لکھتے ہیں: «والله سبحانه نادى موسى بصوت، ونادى آدم وحواء بصوت، وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت، ولكن الحروف والأصوات التي تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة، ولا تشبه أصوات المخلوقين وحروفهم، كما أن العلم القائم بذاته ليس مثل علم عباده، فإن الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته...، وأن الله قد نادى موسى وكلّمه تكليمًا، ناجاه حقيقة من وراء حجاب وبلا واسطة ملك». (شرح العقيدة الواسطية للهرّاس ۱/ ۱۵۰ ۱۵۱)

چند صفحات بعد لکھتے ہیں: «إن القرآن منـــزل من عند الله، بمعنى أن الله تكلم به بصوت سمعه جبريل عليه السلام، فنـــزل به، وأداه إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كما سمعه من الرب جل شأنه...والله تكلم بحروفه ومعانيه بلفظ نفسه...، والله تكلم به أيضا بصوت نفسه». (شرح العقيدة الواسطية للهرّاس ۱/۱٥٤)

شیخ صالح آل شیخ لکھتے ہیں: «الله جل وعلا جعل القرآن في اللوح المحفوظ مكتوباً قبل أن يتكلم به فما في اللوح المحفوظ هذه مرتبة الكتابة، مرتبة الكتابة لا علاقة بها بالكلام، كما أنه سبحانه جعل في اللوح المحفوظ مقادير كل شيء، ... ثم هو جل وعلا تكلم به فسمعه منه جبريل». (شرح العقيدة الطحاوية لصالح بن عبد العزيز بن محمد آل شيخ ۲/۱۷٥)

اور ابن ابی العز شرح العقیدۃ الطحاویہ میں لکھتے: «وبالجملة فكلُّ ما تحتَجُّ به المعتزلةُ مما يدلّ على

أنه كلام متعلّق بمشيته وقدرته، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئًا بعد شيءٍ، فهو حق يجب قبوله. وما يقول به مَن يقول: إنّ كلام الله قائم بذاته، وأنه صفة له، والصفة لا تقوم إلا بالموصوف، فهو حقٌّ يجب قبولُه والقولُ به، فيجب الأخذُ بما في قول كلٍّ من الطائفتين مِن الصواب، والعدولُ عمّا يرُدُّه الشرعُ والعقلُ مِن قول كل منهما». (شرح العقيدة الطحاوية ١٨٧/١. وانظر تمام كلامه في ١٧٢/١-٢٠٦. وانظر أيضًا: حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص٤٦، فقد ذكر فتاوى الإمام عز بن عبد السلام، والإمام جلال الدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب المالكي، والإمام علم الدين أبي الحسن علي بن محمد السخاوي في الرد على القائلين بالحروف والصوت. وانظر أيضًا: مقالته «بدعة الصوتية حول القرآن» المطبوع ضمن مقالات الكوثري. وحاشية العلامة قاسم على المسامرة)

اشاعرہ اور سلفی حضرات کے درمیان صفتِ کلام میں فرق:

ڈاکٹر عبد الواحد اللہ تعالی کی صفت کلام سے مراد کے بارے میں اشاعرہ اور سلفی حضرات کے درمیان فروق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالی کی صفتِ کلام سے مراد وہ صفت ازلی ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالی جب چاہیں اور جو چاہیں ایسے حروف وآواز کے ساتھ بات کرسکتے ہیں، جو مخلوق کے حروف وآواز کی مثل نہ ہو۔

۱- اشاعرہ کے نزدیک صفت کلام (یعنی دل کی بات) صفت ذاتی ہے، اور علم وحیات کی طرح ذاتِ الٰہی کو لازم ہے؛ جبکہ سلفیوں کے نزدیک اپنے افراد کے اعتبار سے بولنا اور بات کرنا ہے، یعنی صفتِ فعلی ہے اور اللہ کی مشیت اور قدرت کے تابع ہے اور اپنی اصل کے اعتبار سے صفت ذاتی ہے۔

۲- اشاعرہ کے نزدیک اللہ کا کلام کلامِ نفسی ہے اور حروف وآواز کی جنس سے نہیں ہے؛ جبکہ سلفیوں کے نزدیک وہ حروف وآواز پر مشتمل ہوتا ہے۔

۳- اشاعرہ وماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالی کلام نفسی کے موافق ہوا میں آواز پیدا کردیتے ہیں، جو متعلقہ انسان سن لیتا ہے، جبکہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالی اپنے حروف اور اپنی آواز کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔ (صفات متشابہات اور سلفی عقائد، ص۱۵۷)

اہل السنۃ والجماعۃ کلام کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: (۱) کلام لفظی۔ (۲) کلام نفسی۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ اشاعرہ وماتریدیہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «إنه سبحانه متكلم بكلامه الذي هو صفته الأزلية...، وذلك أن كل من يأمر وينهى ويخبر بخبرٍ، يَجدُ من نفسه معنًى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة. وهو غير العلم، إذ قد يخبرُ الإنسانُ عما لا يعلمه بل يعلم خلافه...، ويسمى هذا الكلام نفسيًا...، إلا أن كلامه ليس من جنس الحروف والأصوات. والله تعالى متكلمٌ آمرٌ ناهٍ ومخبرٌ، بمعنى أن كلامه صفة واحدة وتكثيره إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات بالعلم والقدرة وسائر الصفات، فإنها واحدة، والتكثر

والحدوث إنما هو في الإضافات، ويكفي وجودُ المأمور في علم الآمر.

والحاصل أن هذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الأصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلامَ الله والقرآنَ على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم.

والمعنى: إذا كلم أحدًا من خلقه فإنما يكلمه بكلامه القديم الذي كتب بالحروف والكلمات الدالة عليه في اللوح المحفوظ بأمره، لا بكلام حادث، فإنما الحادث دلائلُ كلامه، وهي الحروف والكلمة لا حقيقة كلامه القائم بالذات، فإن كلام الحق لا يشبه كلام الخلق كسائر الصفات». (منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص٧٠-٧٢)

اشکال: کلام اللہ کے ازلی ماننے سے اللہ تعالی کا ازل میں آمر وناہی ہونا لازم آتا ہے جبکہ ازل میں مخلوق نہیں تھی۔

جواب: آمر کے علم میں مامور کا موجود ہونا امر کے صحیح ہونے کے لیے کافی ہے۔ جیسا کہ ملا علی قاری رحمہ اللہ کی مذکورہ عبارت میں گزر چکا ہے۔ امر کے وقت مامور کے وجود خارجی کا نہ ہونا قابلِ اشکال نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والے قرآن کریم میں امر و نہی ان لوگوں کے لیے بھی تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے اور ان لوگوں کے لیے بھی ہے جو قیامت تک آئیں گے۔

علامہ قونوی اس اشکال کے جواب میں لکھتے ہیں: «إخباره تعالى لا تتعلق بالزمان، لأنه أزلي، والمخبَر عنه متعلق بالزمان، فالتغير على المخبر عنه لا على الإخبار، كما أن الله تعالى كان عالِمًا في الأزل بأنه سبحانه سيخلق العالم، ثم لِمّا خلقه فيما يزال كان عالِمًا بأنه قد خلقه، فالتغير على المعلوم لا على العلم». (القلائد في شرح العقائد، ص ٥٦)

کلام نفسی کا ثبوت:

(ا) کلام نفسی: الكلام القائم بذاته تعالى. يا الصورة العلمية القائمة بذاته تعالى. یعنی کلام نفسی وہ صفت قدیم ہے، جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور کلام لفظی اس پر دلالت کرتا ہے۔

اخطل کا شعر ہے:

لا يُعجبَنَّك من خطيب خطبةٌ ۞ حتَّى يكون مع الكلام أصيلاً

إنّ الكلامَ لفي الفؤادِ و إنّما ۞ جُعِل اللّسانُ على الفؤاد دليلاً

(شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، لابن هشام، ص٣٥)

یعنی اصل کلام تو دل میں ہے، زبان تو عبارت سے تعبیر کرتی ہے اور دلالت کرتی ہے۔

کلامِ نفسی کے ثبوت کے دلائل:

دلیل(۱) : منافقین نے کہا:﴿اِذَا جَآءَكَ الْمُنٰفِقُوْنَ قَالُوْا نَشْهَدُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ ۘ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُهٗ ۭ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكٰذِبُوْنَ ۚ﴾.(المنافقون) یہاں کاذِبون کا یہ مطلب نہیں کہ وہ نفس الامر کے اعتبار سے جھوٹے ہیں؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کا زبانی کلام ان کے کلامِ نفسی کے مطابق نہیں۔

دلیل(۲) : ﴿يَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِهِمْ مَّا لَيْسَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ﴾.(آل عمران:١٦٧) وہ اپنے منہ سے وہ بات کہتے ہیں جو اُن کے دِلوں میں نہیں ہوتی۔ معلوم ہوا کہ کلامِ لفظی اور ہے، اور کلامِ نفسی کچھ اور ہے۔

دلیل(۳): ﴿فَاَسَرَّهَا يُوْسُفُ فِيْ نَفْسِهٖ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾.(يوسف:٧٧) یوسف علیہ السلام نے اپنے دل کی جس بات کو زبان سے ظاہر نہیں کیا، وہ یوسف علیہ السلام کا کلام نفسی تھا۔

دلیل(۴) : ﴿وَاِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَاِنَّهٗ يَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰى ۝﴾.(طه:٧)اور اگر کوئی بات بلند آواز سے کہو(یا آہستہ)، وہ تو چپکے سے کہی ہوئی بات کو، اور اس بات کو بھی جانتا ہے جس کا خیال دل میں آیا ہو۔
السِّرُّ ما تسرّه إلى صاحبك، وأخفى ما تحدّث به نفسك.

دلیل(۵) : ﴿يَعْلَمُ مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوْهُ﴾.(البقرة:٢٣٥) یعنی نفوس کے اندر کی بات کا اُسے علم ہے۔

دلیل(۶) : ﴿اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَىِٕنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ﴾.(النحل:١٠٦) یعنی زبان پر تو کفر کا کلمہ ہے؛ لیکن دل میں ایمان ہے۔

دلیل(۷) : ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا﴾.(الكهف:٢٨)یعنی دل ذکر سے غافل ہے۔ذکرِ قلبی کلامِ نفسی ہے۔

دلیل(۸) : «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي». (مسند الإمام أحمد، رقم:٨٦٥٠، وإسناده صحيح)

دلیل (۹): حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا: «وقد زَوَّرْتُ في نفسي مقالةً، وكنتُ أريد أنْ أقوم بها بين يدي أبي بكر». (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١٣٦٠/٧) میں نے اپنے دل میں ایک تقریر پختہ کرلی تھی، میرا ارادہ تھا کہ ابو بکر صدیق کے سامنے پیش کروں گا۔

دلیل(۱۰) : عن أم سلمة أنها سمعت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم وسأله رجل، فقال: إني لأُحَدِّثُ نفسِي بالشيءِ لو تكلمتُ به لأَحْبَطْتُ أَجْرِي. فقال: «لا يُلقَّى ذلك الكلامَ إلا

مؤمنٌ». (المعجم الصغير للطبراني، رقم:۳۵٦، والمعجم الأوسط، رقم:۳٤۳۰. وفي إسناده سيف بن عميرة، قال الأزدي: يتكلمون فيه) میں نے اپنے جی سے ایک کلام کرتا ہوں، اگر میں اس کو زبان پر لاؤں تو میرا ثواب ضائع ہو جائے گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایسی بات مسلمان ہی کے دل میں ڈالی جاتی۔

کلام نفسی حقیقی کلام ہے، جس کی تعبیر مختلف لغات سے ہوا کرتی ہے، کبھی عبرانی میں جیسے تورات، انجیل اور زبور، اور کبھی عربی میں جیسے قرآن۔(راجع: تحفة الأعالي، ص۳۲)

اور اگر انسان میں کلامِ حقیقی نفسی کو فرض کیجیے، تو کبھی اس کی تعبیر کے لیے اشارے کا سہارا لیا جاتا ہے، جیسا کہ حضرت زکریا علیہ السلام سے کہا گیا: ﴿اٰيَتُكَ اَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ اِلَّا رَمْزًا﴾.(آل عمران:٤١) تو حضرت زکریا علیہ السلام اپنے مافی الضمیر اور کلامِ نفسی کا اظہار اشارے سے فرماتے تھے۔ اور کبھی کتابت سے، جیسا کہ شیخ احمد دیدات مرحوم اپنے دل کی بات کا اظہار کتابت کے ذریعے کرتے تھے۔ اور گونگا اشارے سے دل کی بات سمجھاتا ہے؛ جبکہ گویائی پر قدرت رکھنے والا الفاظ کے ذریعہ اپنے کلامِ نفسی کو بیان کرتا ہے۔

اشکال: اگر کوئی اشکال کرے کہ کلام اللہ ہی صفتِ علم ہے، جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾.(النساء:١٦٤) أي: صفة تنكشف بها الأمور یعنی جو علم قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے وہی علم، کلام ہے، تو پھر کلامِ نفسی اور علم میں کیا فرق ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ علم الگ صفت ہے اور کلام نفسی الگ صفت ہے۔ وفي الناس من يتكلّم بما لا يعلم، ومنهم من يتكلّم خلاف ما يعلم. یعنی انسان کبھی ایسی بات کہتا ہے جسے وہ جانتا ہی نہیں، اور کبھی اپنے علم کے خلاف بات کہتا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ کلامِ نفسی اور صفتِ علم الگ الگ ہیں۔ کلامِ نفسی کی تعبیر یہ ہے: صفة قائمة بذات الله تعالى يعبَّر عنها بالألفاظ، وتكون ضدّ السّكوت والخرس.

علم، کلام نفسی اور کلام لفظی میں فرق درج ذیل مثال سے سمجھ لیں کہ ایک شخص نے آپ کے جانور کو مار ڈالا، آپ کو معلوم ہوا، اور اس کے بعد دل سے بات کی کہ اس سے انتقام لینا چاہیے، پھر اپنے بیٹے سے کہا کہ تم اس کے جانور کو مار ڈالو۔ تو واقعہ سے واقفیت علم ہے، اور غصے کے عالم میں دل سے انتقام کی بات کرنا کلام نفسی ہے، اور زبان سے کہنا کہ "اس کے جانور کو مار ڈالو" کلام لفظی ہے۔

حنابلہ اہل سنت میں سے ہیں؛ لیکن چونکہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو خلق قرآن کے مسئلے کی وجہ سے بہت تکلیف اور اذیت دی گئی؛ اس لیے وہ تفصیل میں نہیں جاتے؛ بلکہ جیسا امام احمد رحمہ اللہ سے منقول

ہے: «القرآن كلام الله غير مخلوق». (حلية الأولياء ٢٠٤/٩) اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

مامون الرشید نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو طلب کیا، آپ راستے میں تھے، معلوم ہوا کہ مامون کا انتقال ہو گیا، پھر اس کے بعد معتصم باللہ اور واثق باللہ آئے، ان دونوں نے امام احمد رحمہ اللہ کو سخت اذیتیں دیں، پھر ان کے مرنے کے بعد متوکل آیا، جس نے خلق قرآن کے مسئلے کو ختم کیا، یہ امام صاحب کا بڑا عقیدت مند تھا، اس نے امام صاحب کی خدمت میں دراہم اور دنانیر خچر پر لاد کر بھیجے؛ لیکن امام احمد رحمہ اللہ نے اسے واپس کر دیا۔ (مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص٥-٩. وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ١١/١)

معتصم کی جہالت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے احمد بن دُؤاد معتزلی نے معتصم کو کہا کہ امام احمد بن حنبلؒ مبتدع ہیں ان کو قتل کر دو۔ ایک شخص نے کہا: قرآن شے ہے، اور ہر شے کا خالق اللہ ہے، تو قرآن کا بھی خالق اللہ ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: متکلم اور متکلم کی صفات اس کے کلام سے مستثنیٰ ہوتی ہیں، جیسے کوئی کہے «ضربتُ من في الدار» تو اس کا یہ مطلب کوئی نہیں لیتا کہ متکلم نے اپنی بھی پٹائی کی؛ جبکہ من في الدار کے عموم میں متکلم بھی داخل ہے؛ چونکہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے تو شے کا مصداق ہونے کے باوجود خلق سے خارج ہے؛ پھر فرمایا: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ﴾. (آل عمران:١٨٥) آیا ہے؛ جبکہ نفس کا اطلاق تو اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات پر فرمایا: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾. (آل عمران:٢٨) تو کیا نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ پر بھی موت آئے گی۔ (حلية الأولياء ١٩٧/٩)

بعض حنابلہ نے غالباً اس خوف سے کہ کوئی شخص کلام لفظی کے حدوث کو کلام نفسی کے حادث کہنے تک نہ پہنچا دے کلام لفظی کو بھی قدیم کہا؛ لیکن یہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا نہ قول ہے، اور نہ مذہب ہے۔

کلامِ نفسی قابلِ سماع ہے یا نہیں؟:

اشاعرہ اور ماتریدیہ میں ایک مختلف فیہ موضوع یہ بھی ہے کہ کلام نفسی قابل سماع ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ قابلِ سماع ہے۔ دلیل یہ ہے: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ اللهِ﴾. (التوبة:٦). اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ کلام نفسی مسموع نہیں اور ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ اللهِ﴾ کا مطلب الدال على كلام الله ہے۔

عبد الرحیم بن علی شیخ زادہ لکھتے ہیں: «ذهب الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي ومن تابعه إلى أن الكلام النفسي لا يسمع، كما في المسايرة للإمام ابن الهمام وإشارات المرام وغيرهما. وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري ومن تابعه إلى أنه يجوز سماعه، وإنّ ما سمعه موسى عليه السلام كلامه تعالى النفسي، كما في التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي والمسايرة لابن الهمام وغيرهما». (نظم الفرائد وجمع الفوائد للعلامة عبد الرحيم بن علي، الشهير بشيخ زاده، ص١٥. وقد ذكر أيضًا سبب الاختلاف بينهما، راجع: ص١٦)

لیکن یہ اختلاف حقیقی نہیں، اشاعرہ محض امکان کے درجہ میں قائل ہیں، یعنی یہ بات ممکن ہے کہ اللہ اپنا کلام سنا دے، اور ماتریدیہ عادۃً محال ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

نعمان بن محمود ابن آلوسی لکھتے ہیں: «أما ما شاع عن الأشعري بالقول بسماع النفسي القائم بذاته تعالى فهو من باب التجويز والإمكان، لا أن موسى عليه السلام سمع ذلك بالفعل، إذ هو خلاف البرهان. ومما يدل على جواز سماع كلام النفسي بطريق خرق العادة قوله تعالى في الحديث القدسي: «ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به». الحديث. ومن الواضح أن الله تعالى إذا كان بتجليه النوري المتعلق بالحروف غيبية كانت أو خيالية أو حسية يسمع العبد على الوجه اللائق الجامع.

والإمام الماتريدي أيضًا يجوّز سماع ما ليس بصوت على وجه خرق العادة، كما يدل عليه كلام صاحب التبصرة في كلام التوحيد، فما نقله ابن الهمام عنه من القول بالاستحالة العادية، فلا خلاف بين الشيخين عند التحقيق». (جلاء العينين في محاكمة الأحمدَين (أي: أحمد بن حجر الهيتمي، وأحمد بن عبد الحليم بن تيمية)، ص٣٢٢)

تلفظ بالقرآن حادث ہے:

ہمارا تلفظ بالقرآن حادث ہے۔ اس کے دلائل ذیل میں بیان کئے جاتے ہیں:

(۱) ﴿نَتْلُوْا عَلَيْكَ مِنْ نَّبَاِ مُوْسٰى﴾. (القصص:۳) پہلے تلاوت نہیں تھی اور بعد میں ہوئی۔

(۲) ﴿يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ مِنْۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهٖ﴾. (المائدة:٤١) کلام لفظی میں تحریف کرتے ہیں۔ کلام نفسی جو قدیم ہے اس میں تحریف کون کر سکتا ہے!

(۳) ﴿تَجْعَلُوْنَهٗ قَرَاطِيْسَ﴾. (الأنعام:٩١) جس کو تم نے متفرق کاغذوں کی شکل میں رکھا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ یہ سب حدوث پر دلالت کرتے ہیں، اور جو اس میں لکھا گیا ہے وہ حروف و نقوش کے قبیل سے ہے اور حادث ہے۔

(۴) ﴿وَ كَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾. (النساء) پہلے کلام نہیں تھا، بعد میں ہوا۔

(۵) ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ﴾. (القيامة:١٦) اس اُترنے والے قرآن کو جلدی جلدی یاد کرنے کے لیے زبان کو نہ ہلایئے۔ تو مقروء حادث ہے؛ کیونکہ پڑھنے میں تقدیم و تاخیر حدوث کی علامت ہے۔

(۶) ﴿اِنَّاۤ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾. (القدر) پہلے نازل نہیں ہوا تھا، اب نازل ہوا۔

(۷) ﴿وَ اَنْزَلَ التَّوْرٰىةَ وَ الْاِنْجِيْلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ اَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾. (آل عمران:۳، ٤)

یعنی کچھ کو پہلے اتارا اور کچھ کو بعد میں، بعد میں اتارنا حدوث کی علامت ہے۔

(۸) ﴿اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا﴾. (یوسف:۲) عربی زبان حادث ہے، دنیامیں بنی ہوئی ہے، اس سے پہلے عبرانی اور سریانی زبان چلتی تھی۔

لیکن محققین کہتے ہیں کہ عربی سب سے قدیم زبان ہے آدم علیہ السلام کے ساتھ آئی تھی۔ عبرانی اور سریانی عربی سے نکلی ہیں۔ آدم علیہ السلام سے کہا گیا کہ آپ فرشتوں کو "السلام علیکم" کہدیں، جو جواب فرشتے دیں گے وہی آپ کے لیے اور آپ کی اولاد کے لیے استقبالیہ کلمات ہیں۔ (صحيح البخاري، رقم:٣٣٢٦)

سلام اور اس کے جواب کے کلمات عربی ہیں۔

(۹) حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو تلاوت فرماتے تھے وہ الفاظ تھے جو حروف سے مرکب تھے اور حروف کی ترکیب میں حدوث ہوتا ہے؛ اس لیے کہ ایک وقت میں ایک ہی حرف ادا ہو سکتا ہے، ایک کے ادا ہونے کے بعد دوسرا ادا ہو گا، اور یہ حدوث کی علامت ہے۔

مرکب میں تقدیم و تاخیر ہوتی ہے، جو زمانے کی محتاج ہے۔ ایک آن میں ایک حرف کا تلفظ ہو سکتا ہے، اس کی ادائیگی میں جو وقت لگے گا وہ ختم ہو گا تو دوسرے پر قدرت ہو گی اور یہ حدوث کی علامت ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ زمانے کا خالق ہے؛ اس لیے انتظار سے مستغنی ہے۔

(۱۰) ﴿وَ اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ﴾. (التوبة:٦) جو کلام سنا جاتا ہے وہ کلام لفظی ہوتا ہے؛ کیونکہ کلام نفسی نہیں سنا جا سکتا ہے؛ البتہ کلام لفظی کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے۔

اشکال: اخطل کا جو شعر پیش کیا گیا

إنّ الكلامَ لفي الفُؤادِ وإنّما ❁ جُعِل اللّسانُ على الفُؤاد دليلاً

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عقائد کے باب میں بعض محدثین کے نزدیک تو خبر واحد بھی کافی نہیں، پھر اخطل مسیحی کے شعر کو دلیل کے طور پر کیسے پیش کیا گیا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ کلام نفسی انسان کا بھی ہوتا ہے، یہ شعر کلام نفسی انسانی کی دلیل ہے، یہ کوئی عقیدہ کا مسئلہ نہیں؛ بلکہ حقیقت واقعی اور انسانی فطرت ہے، جس کا انکار ممکن نہیں۔ اور لغوی تحقیقات میں تو عرب مشرکین جاہلیت کا قول بھی حجت ہے۔

قرآن کریم کے قدیم ہونے کا مسئلہ کسی زمانے میں اتنا چلا تھا کہ اس کے بارے میں لوگوں نے اپنی طرف سے احادیث گھڑلی تھیں، جیسے کہا گیا: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «القرآن كلام الله لا خالق ولا مخلوق، ومن قال غير ذلك فهو كافر». (الكامل لابن عدي ٣٣٠/١)

یہ روایت موضوعی ہے، اس کی سند میں احمد بن محمد بن حرب کذاب ہے۔ جیسے کسی مسئلہ میں غلو پیدا ہو جائے، تو اس میں تصنیفات وجود میں آتی ہیں، اور ایسی مخترعات کا ڈھیر لگ جاتا ہے، جن کی کوئی اصل نہیں ہوتی، مثال کے طور پر جو لوگ سماع موتی کو شرک کا وسیلہ کہتے ہیں انھوں نے تفسیر ابن کثیر چھاپی ہے، اور اس میں سے ان صفحات کو حذف کر دیا، جن میں سماع موتی کے دلائل مذکور تھے۔

قرآن کریم اللہ تعالی کا کلام ہے، قدیم بھی ہے اور ہر قسم کی تحریف سے محفوظ بھی۔ اور اگر کوئی اشکال کرے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذ تین کے قرآن ہونے کے بظاہر منکر ہیں؟ تو اس کے جوابات درج ذیل ہیں:

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک معوذ تین قرآن میں سے ہیں، یا نہیں؟

معوذ تین کے کلام اللہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، سب کا اس پر اجماع اور اتفاق ہے۔ اسی طرح معوذ تین کے قرآن ہونے پر تمام صحابہ کا اجماع ہے، اور عہدِ صحابہ سے آج تک تواتر کے ساتھ ثابت ہے؛ البتہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ مروی ہے کہ وہ معوذ تین کو قرآن کا جز نہیں مانتے ہیں۔ در اصل حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ شبہ بعض روایات کی وجہ سے پیدا ہوا جو زِرّ بن حبیش، ابو عبد الرحمن السلمی، علقمہ اور عبد الرحمن بن یزید النخعی کے طریق سے مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہیں:

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے زِرّ بن حبیش کی روایت:

زِرُّ بن حبیش سے تین راوی روایت کرتے ہیں: عاصم بن ابو النجود، عبدۃ بن ابی لبابہ، ابو رزین مسعود بن مالک الاسدی۔

زِرُّ بن حبیش سے عاصم کی روایت:

١- زِرُّ بن حبیش سے عاصم کی روایت جس کو حماد بن سلمہ نے «إن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه» کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے:

أخرج أحمد في مسنده (٢١١٨٦) بسنده عن حماد بن سلمة، أخبرنا عاصم بن بهدلة، عن زر بن حبيش، قال: قلت لأبي بن كعب: إن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه، فقال: أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرني: «أن جبريل قال له: قل أعوذ برب الفلق، فقلتها، فقال: قل أعوذ برب الناس، فقلتها». فنحن نقول ما قال النبي صلى الله عليه وسلم. (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد حسن من أجل عاصم بن بهدلة، فهو حسن الحديث، وقد توبع)

۲-عاصم کی روایت جس کو منصور نے «إنّ ابن مسعود كان يحك المعوذتين من المصاحف، ويقول: إنهما ليستا من القرآن فلا تجعلوا فيه ما ليس منه» کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے:

أخرج ابن حبان في صحيحه (٤٤٢٩) بسنده عن منصور، عن عاصم بن أبي النجود، عن زرّ بن حبيش قال: لقيت أبي بن كعب، فقلت له: إن ابن مسعود كان يحك المعوذتين من المصاحف، ويقول: إنهما ليستا من القرآن فلا تجعلوا فيه ما ليس منه. قال أبي: قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لنا، فنحن نقول. (وإسناده حسن)

۳- عاصم کی روایت جس کو ابو بکر بن عیاش نے «إن عبد الله يقول في المعوذتين: لا تلحقوا بالقرآن ما ليس منه» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے:

أخرج الطحاوي في شرح مشكل الآثار (١٢٠) بسنده عن أبي بكر بن عياش، عن عاصم، عن زر، قال: قلت لأبي: إن عبد الله يقول في المعوذتين: لا تلحقوا بالقرآن ما ليس منه فقال: إني سألت عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: « قيل لي: قل، فقلت » قال أبي: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: « قولوا » فنحن نقول. (وإسناده صحيح)

۴- عاصم کی روایت جس کو سفیان بن عیینہ نے «إن أخاك يَحُكُّهما من المصحف» کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے:

أخرج أحمد في مسنده (٢١١٨٩) قال: حدثنا سفيان بن عيينة، عن عبدة، وعاصم، عن زر، قال: قلت لأبي: إن أخاك يحكهما من المصحف، قيل لسفيان: ابن مسعود؟ فلم ينكر، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «قيل لي، فقلت» فنحن نقول كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال سفيان: يحكهما: المعوذتين، وليسا في مصحف ابن مسعود». (مسند أحمد، رقم:٢١١٨٩، وإسناده صحيح على شرط الشيخين)

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ابو عبد الرحمن السلمی کی روایت:

أخرج الطبراني في الكبير (٩١٥١) قال: حدثنا سعيد بن عبد الرحمن التُستُري، ثنا محمد بن موسى الحَرَشي، ثنا عبد الحميد بن الحسن، عن أبي إسحاق، عن أبي عبد الرحمن السُّلمي، عن ابن مسعود، أنه: كان يقول: «لا تخلطوا بالقرآن ما ليس فيه، فإنما هما معوذتان تعوذ بهما النبي صلى الله عليه وسلم: قل أعوذ برب الفلق، وقل أعوذ برب الناس»، وكان عبد الله يمحوهما من المصحف. (وإسناده ضعيف لجهالة شيخ الطبراني: سعيد بن عبد الرحمن التُستُري، وضعف محمد بن موسى الحَرَشي. راجع: إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني (٣١٩/١)، وتقريب التهذيب)

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے علقمہ کی روایت:

أخرج البزار في مسنده (١٥٨٦)، والطبراني في الكبير (٩١٥٢) واللفظ للبزار، بسندهما عن علقمة، عن عبد الله، أنه كان يحك المعوذتين من المصحف ويقول: «إنما أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يتعوذ بهما»، وكان عبد الله لا يقرأ بهما. (ورجال إسنادهما ثقات)

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے عبد الرحمن بن یزید النخعی کی روایت:

أخرج أحمد في مسنده (٢١١٨٧) بسنده عن الأعمش، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: كان عبد الله يحك المعوذتين من مصاحفه، ويقول: إنهما ليستا من كتاب الله. (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح)

وأخرجه الطبراني في الكبير (٩١٤٨) بسنده عن سفيان، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن يزيد قال: رأيت عبد الله يحك المعوذتين، ويقول «لم تزيدون ما ليس فيه».

وأخرج الطبراني أيضًا (٩١٤٩) بسنده عن شعبة عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن، عن عبد الله، أنه كان يحك المعوذتين من مصحفه، فيقول: « ألا خلطوا فيه ما ليس فيه ».

یہ وہ روایتیں ہیں جن سے یہ شبہ پیدا ہوا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کا جزوِ قرآن ہونے سے انکار کرتے تھے۔ ان روایتوں میں سے صرف ابو عبد الرحمن السلمی کی روایت ضعیف ہے، باقی سب روایتیں صحیح یا حسن ہیں۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے معوذتین کو قرآن کا جز ماننے یا نہ ماننے کے سلسلے میں علماء کی مختلف آراء:

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہ وہ معوذتین کو قرآن کا جز مانتے ہیں، یا نہیں؟ مختلف آرا ہیں:

۱- حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کو قرآن کا جز نہیں مانتے تھے، وہ فرماتے تھے کہ ان کے نازل کرنے کا مقصد رقیہ اور علاج تھا، معلوم نہیں کہ تلاوت کی غرض سے اتاری گئی ہیں، یا نہیں۔

«إنما قال: إنها مئة واثنتا عشرة سورة؛ لأنه كان لا يعد المعوذتين من القرأن وكان لا يكتبهما في مصحفه ويقول: إنهما منـــزلتان من السماء، وهما من كلام رب العالمين؛ ولكن النبي عليه السلام كان يرقي ويعوذ بهما، فاشتبه عليه أنهما من القرآن أو ليستا منه، فلم يكتبهما في المصحف». (روح البيان ٥٤٥/١٠)

سفیان ثوری کہتے ہیں: «كان يرى (أي: ابنُ مسعود) رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يعوذ بهما الحسن والحسين، ولم يسمعه يقرؤهما في شيء من صلاته، فظن أنهما عوذتان، وأصر على ظنه، وتحقق الباقون كونهما من القرآن، فأودعوهما إياه». (مسند أحمد، رقم:٢١١٨٩، وإسناده صحيح على شرط الشيخين)

اور ظاہر ہے کہ یہ ان کی شخصی رائے تھی، صحابہ میں سے کسی نے ان کا اتباع نہیں کیا، چنانچہ امام بزار فرماتے ہیں: «ولم يتابع ابن مسعود على ذلك أحد من الصحابة». (مسند البزار ٢٩/٥)

تفسیر قرطبی میں ابن قتیبہ سے بھی اس طرح کا قول منقول ہے، اور ساتھ ہی ابو بکر انباری کا قول بھی منقول ہے کہ ابن قتیبہ کا یہ قول مردود ہے؛ اس لیے کہ معوذتین قرآن کا جز ہیں اور رقیہ کلام البشر ہے، اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ جیسے فصیح اللسان صحابہ پر کلام اللہ کا کلام البشر کے ساتھ ملتبس ہونا تصور کے خلاف ہے۔ «قال ابن قتيبة: لم يكتب عبد الله بن مسعود في مصحفه المعوذتين، لأنه كان يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوِّذ الحسن والحسين - رضي الله عنهما- بهما، فقدر أنهما بمنـزلة «أعيذكما بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامة». قال أبو بكر الأنباري: وهذا مردود على ابن قتيبة، لأن المعوذتين من كلام رب العالمين، المعجز لجميع المخلوقين، و«أعيذكما بكلمات الله التامة» من قول البشر بَيِّنٌ، وكلام الخالق الذي هو آية لمحمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، وحجة له باقية على جميع الكافرين، لا يلتبس بكلام الآدميين، على مثل عبد الله بن مسعود الفصيح اللسان، العالم باللغة، العارف بأجناس الكلام، وأفانين القول». (تفسير القرطبي ١٧٢/١٠)

علامہ آلوسی رحمہ اللہ روح المعانی میں لکھتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بعد میں رجوع کر لیا تھا، اور بعض سورتوں میں صحابہ کا اختلاف خبر واحد کے ساتھ مروی ہونے کی وجہ سے ظنی ہے، جبکہ مکمل قرآن کریم تواتر کے ساتھ منقول ہونے کی وجہ سے یقینی ہے، اور ظن یقین کے مقابلے میں قابلِ التفات نہیں۔ «ولعل ابن مسعود رجع عن ذلك، وفي شرح المواقف أن اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيد للظن، ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته، فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه». (روح المعاني ٢٧٩/٣٠)

٢- ابو بکر باقلانی اور قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کے قرآن میں شامل ہونے کا انکار نہیں کرتے تھے؛ البتہ مصحف میں لکھنے کے وہ منکر تھے؛ کیونکہ ان کی رائے یہ تھی کہ مصحف میں قرآن کریم کا کوئی بھی حصہ اس وقت لکھا جائے گا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لکھنے کی اجازت دیدیں اور معوذتین کے متعلق مصحف میں لکھنے کی اجازت شاید ان کو معلوم نہیں ہوئی؛

اس لیے وہ اس کو مصحف میں نہیں لکھتے تھے۔ باقی طبرانی کی جس روایت میں ہے: «ویقول: إنهما لیستا من کتاب الله» تو وہاں «کتاب الله» سے مصحف مراد ہے۔

«وقد تأول القاضي أبو بكر الباقلاني في كتاب الانتصار، وتبعه عياض وغيره ما حكي عن ابن مسعود، فقال: لم ينكر ابن مسعود كونهما من القرآن، وإنما أنكر إثباتهما في المصحف، فإنه كان يرى أن لا يكتب في المصحف شيئا إلا إن كان النبي صلى الله عليه وسلم أذن في كتابته فيه، وكأنه لم يبلغه الإذن في ذلك، قال: فهذا تأويل منه وليس جحدا لكونهما قرآنا. وهو تأويل حسن إلا أن الرواية الصحيحة الصريحة التي ذكرتها تدفع ذلك حيث جاء فيها ويقول: «إنهما ليستا من كتاب الله»، نعم يمكن حمل لفظ كتاب الله على المصحف فيتمشى التأويل المذكور». (فتح الباري ٧٤٣/٨)

۳- امام نووی، ابن حزم، امام فخر الدین رازی وغیرہ علماء نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف اس قول کی نسبت ہی کو باطل قرار دیا اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ عاصم کی روایتِ قراءت کے سلسلہ کی سند حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تک پہنچتی ہے اور اس میں معوذتین موجود ہیں۔

چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں: « أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة وسائر السور المكتوبة في المصحف قرآن وأن من جحد شيئا منه كفر، وما نقل عن ابن مسعود في الفاتحة والمعوذتين باطل ليس بصحيح عنه. قال ابن حزم في أول كتابه المجاز: هذا كذب على ابن مسعود موضوع، وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زر عن ابن مسعود، وفيها الفاتحة والمعوذتان». (المجموع ٣٩٦/٣)

ابن حزم فرماتے ہیں: « وكل ما روي عن ابن مسعود من أن المعوذتين وأم القرآن لم تكن في مصحفه فكذب موضوع لا يصح، وإنما صحت عنه قراءة عاصم عن زرٍّ بن حبيش عن ابن مسعود، وفيها أم القرآن والمعوذتين». (المحلى بالآثار ٣٢/١)

امام رازی فرماتے ہیں: «والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة». (مفاتيح الغيب ١٩٠/١)

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایات صحیحہ میں مذکورہ قول ثابت ہے اور ان روایات پر بغیر کوئی مستند دلیل کے طعن کرنا لائق قبول نہیں ہے۔ «والطعن في الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل، بل الرواية صحيحة والتأويل محتمل». (فتح الباري ٧٤٣/٧)

علامہ عبدالعلی لکھنوی نے فواتح الرحموت (۲/۱۲-۱۳) میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر رد کیا ہے۔

مولانا سلیم اللہ خان صاحب کشف الباری میں فرماتے ہیں: بہر حال حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اگرچہ یہ تصریح فرمائی ہے کہ ان روایتوں کے تمام راوی ثقہ ہیں جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف یہ مذہب منسوب کرتی ہیں؛ لیکن صرف راویوں کا ثقہ ہونا ہی کسی روایت کے صحیح ہونے کے لیے کافی نہیں ہے؛ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں کوئی علت یا شذوذ نہ پایا جائے، چنانچہ محدثین نے حدیث صحیح کی تعریف میں یہ بات لکھی ہے کہ وہ روایت ہر قسم کی علت اور شذوذ سے خالی ہو، اگر روایت میں علت اور شذوذ پایا جاتا ہو تو روایوں کے ثقہ ہونے کے باوجود اس کو صحیح قرار نہیں دیا جاتا؛ اس لیے اِن روایات کو راویوں کے ثقہ ہونے کے باوجود کئی علماء نے ناقابلِ قبول قرار دیا، ایک تو اس لیے کہ یہ روایات معلول ہیں اور سب سے بڑی علت یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اُن قراءتوں کے خلاف ہیں جو اُن سے بطریق تواتر منقول ہیں۔ (کشف الباری، کتاب التفسیر، ص ۷۷۰-۷۷۱)

علامہ عبدالعلی لکھنوی فواتح الرحموت میں لکھتے ہیں: «وقول ابن حجر قول من قال «إنه كذب لا يقبل» بغير مستند لا يقبل، مع أنه قد بين ابن حزم أنه صح قراءة عاصم عن زِرٍّ عنه، سند عاصم هكذا: أنه قرء على أبي عبد الرحمن عبد الله بن حبيب، وقرء على أبي مريم زِرٍّ بن حبيش الأسدي، وعلى سعيد بن عياش الشيباني، وقرء هؤلاء على عبد الله بن مسعود، وقرء هو على رسول الله صلى الله عليه وسلم...، فقد ظهر بهذا السند الصحيح الذي اتفق على صحته الأمة أن ابن مسعود أقرأ أصحاب المذكورين قراءة عاصم، وفيها المعوذتان والفاتحة.

ثم اعلم أن سند حمزة أيضًا ينتهي إلى ابن مسعود، وفي قراءته أيضًا المعوذتان والفاتحة. وسنده: أنه قرء على الأعمش أبي محمد سليمان بن مهران، وأخذ الأعمش عن يحيى بن وثاب، وأخذ يحيى عن علقمة والأسود وعبيد بن نضلة الخزاعي وزِرّ بن حبيش وأبي عبد الرحمن السلمي، وهم أخذوا عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وسند آخر: قرأ حمزة على أبي إسحاق السبيعي، وعلى محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وعلى الإمام جعفر الصادق، وهؤلاء قرأوا على علقمة بن قيس وعلى زِرّ بن حبيش وعلى زيد بن وهب وعلى مسروق، وهم قرءوا على المنهال وغيرهم وهم على ابن مسعود وأمير المؤمنين علي كرم الله وجهه.

واعلم أيضًا أن سند الكسائي ينتهي إلى ابن مسعود؛ لأنه قرء على حمزة، ومثله ينتهي سند خلف الذي من العشرة إلى ابن مسعود، فإنه قرء على سليم وهو على حمزة.

وإسناد القراء العشرة أصح الأسانيد بإجماع الأمة وتلقى الأمة بقبولها، وقد ثبت بالأسانيد الصحاح أن قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة خلف كلها تنتهي إلى

ابن مسعود، وفي هذه القراءات المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه، فنسبة إنكار كونها من القرآن إليه غلط فاحش، ومن أسند الإنكار إلى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند معارضة هذه الأسانيد الصحيحة بالإجماع والمتلقاة بالقبول عند علماء الكرام، بل والأمة كلها كافة، فظهر أن نسبة الإنكار إلى ابن مسعود رضي الله عنه باطل». (فواتح الرحموت ٢/١٣-١٤)

مذکورہ عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ قراءت کی متواتر جو دس روایتیں ہیں ان میں سے عاصم، حفص اور کسائی کی روایت میں معوذتین کا ذکر ہے اور ان تینوں قراء کی سندیں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تک پہنچتی ہیں۔ ان روایتوں کے مقابلے میں وہ روایتیں جن میں انکارِ معوذتین کا ذکر ہے وہ خبر واحد ہیں؛ لہٰذا خبر متواتر کے سامنے خبر واحد کا اعتبار نہیں ہوگا؛ اگرچہ وہ روایتیں سنداً صحیح ہوں۔ اور ان روایتوں کی حقیقت یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کو قرآن کا جزء تو مانتے تھے؛ لیکن انہیں مصحف میں نہیں لکھتے تھے:

- یا تو اس وجہ سے کہ ان کی رائے یہ تھی کہ مصحف میں قرآن کریم کا کوئی بھی حصہ اسی وقت لکھا جائے گا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لکھنے کی اجازت دیدیں اور معوذتین کے بارے میں مصحف میں لکھنے کی اجازت شاید ان کو معلوم نہیں ہوئی؛ اس لیے وہ ان کو مصحف میں نہیں لکھتے تھے، جیسا کہ قاضی عیاض نے فرمایا۔ (فتح الباری کی عبارت سے حوالہ ماقبل میں گزر چکا ہے)

- یا اس وجہ سے کہ ان کے بھولنے کا کوئی ڈر نہیں تھا، جیسا کہ علامہ قرطبی نے تفسیر قرطبی (۱۰/ ۱۷۲) میں اور علامہ زاہد کوثری نے مقالات الکوثری (ص ۱۶) میں نقل کیا ہے۔

- مولانا بدر عالم میرٹھی رحمہ اللہ نے فیض الباری (۴/ ۲۶۲) کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ان روایتوں کے بارے میں مجھے مولانا انور شاہ کشمیری صاحب کی ایک اور تقریر ملی جس کو ان سے فاضل عبد القدیر نے لکھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کے منزل من السماء اور اللہ کی طرف سے وحی مانتے تھے؛ لیکن وہ یہ گمان کرتے تھے کہ معوذتین قرآن کے باب سے الگ ہیں، جیسے ہمارے نزدیک بسملہ ہے، یعنی ہم بسملہ کو تو قرآن کی آیت مانتے ہیں؛ لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ قرآن کے باب سے چند چیزوں میں خارج ہے، جیسے نماز میں بسملہ جہراً نہیں پڑھی جائے گی، وغیرہ۔ اور بسملہ کا وحی متلو ہونے سے انکار کرنا اور اس کا قرآن کے باب سے چند اُمور میں الگ ہونا دونوں میں بہت فرق ہے۔ « قلت: وقد وجدت لجوابه تقريرًا آخر عن الشيخ فيما كتبه عنه الفاضل عبد القدير، قد وقع الشيخ ابن الهمام فيه في التشويش، وما سنح له ما يشفي الصدور، فتحير في تحرير الأصول، وأنا أقول: إنه لا ينكر كونهما من التأليف السماوي، والوحي الإلهي، وإنما كان زعمه أنهما ممتازان من القرآن في باب القرآنية، كما أن البسملة عندنا كذلك، فحالهما

عنده كحالها عندنا، حيث نسلم أنها آية من القرآن، ومع ذلك نقول: إنه خارج من بابه، ولهذا امتازت ببعض الأمور، كعدم الجهر به حيث يجهر، وغير ذلك، وكم من فرق بين إنكار كونه من الوحي المتلو، وبين كونها خارجة ممتازة عن الغير لبعض الأمور المختصة». (حاشية فيض الباري ٤/٢٦٢)

- علامہ زاہد کوثری رحمہ اللہ نے مقالات الکوثری میں لکھا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں جن روایتوں میں یہ آتا ہے کہ وہ معوذتین کو مصحف میں سے نکال دیتے تھے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ معوذتین کے نام کو نکالتے تھے نہ کہ سورت کو، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معوذتین لوگوں میں بہت زیادہ مشہور ہیں، اور یہ ظاہر ہے کہ معوذتین کا نام، عدد آیات وغیرہ منزل من السماء نہیں۔ «ولا مانع أيضًا من أن يكون يحك اسم المعوذتين دون المسمى على طريقته المعلومة في تجريد القرآن من أسماء السور وعدد آياتها وأعشارها وغير ذلك مما لا يدخل في التنـــزيل». (مقالات الكوثري، ص ١٦)

- بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول "معوذتین قرآن میں سے نہیں" کا مطلب یہ ہے کہ معوذتین کا جو نتیجہ اور مقصود ہے وہ قرآن میں سے نہیں ہے، یعنی جب آدمی قل أعوذ برب الفلق پر عمل کر کے یہ کہے اللهم إني أعوذ برب الفلق تو یہ قرآن نہیں۔

مذکورہ بالا توجیہات اور جوابات پر ایک نظر:

مذکورہ بالا توجیہات اور جوابات میں:

(۱) یہ جواب کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کی قرآنیت کے منکر تھے، غلط ہے؛ کیونکہ قراءاتِ متواترہ کے اندر ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے معوذتین ثابت ہیں۔

(۲) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ اس کو رقیہ سمجھتے تھے؛ کیونکہ رقیہ اور قرآنیت میں منافات نہیں۔

(۳) یہ توجیہ بھی سمجھ میں نہیں آتی کہ وہ آیت کی کتابت کو مشروط بالا جازت سمجھتے تھے؛ کیونکہ قرآن کا نام ہی کتاب ہے، جو مکتوب کے معنی میں ہے۔

(۴) یہ جواب بھی تسلی بخش معلوم نہیں ہوتا کہ ان کی طرف اس قول کی نسبت باطل ہے، یا خبر واحد متواتر کے مقابلے میں مردود ہے؛ اس لیے کہ خبر واحد سنداً صحیح ہے اور متعدد طرق سے مروی ہے، تو آخر اس کا کوئی محمل اور مصداق ہونا چاہیے۔

(۵) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا؛ اس لیے کہ کسی صحابی یا تابعی سے ان کا رجوع کرنا منقول نہیں۔

(٦) اس جواب سے بھی شرح صدر نہیں ہوتا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ہاں یہ دونوں سورتیں بسم اللہ کی طرح ہیں، پھر تو بسم اللہ کی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک ان کو لکھنا چاہئے۔

(٧) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ قل أعوذ برب الفلق کے نتیجہ اللهم إني أعوذ برب الفلق کو قرآن نہیں مانتے تھے، اس لیے کہ احادیث میں اس کا ذکر ہے کہ وہ معوذتین کو مٹاتے تھے۔

(٨) مذکورہ جوابات میں علامہ زاہد کوثری کا جواب قابلِ اطمینان ہے کہ چونکہ شیاطین سے پناہ مانگنے اور بیماروں کو دم کرنے کے سلسلے میں معوذتین پڑھی جاتی تھیں تو لوگ اپنے مصحف میں ان سورتوں کے ساتھ ”معوذتین“ کا لفظ لکھتے تھے، اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ مصحف کو اس قسم کی چیزوں سے معری اور مجرد رکھنے کے قائل تھے؛ اس لیے وہ لفظ معوذتین کو مصحف سے مٹاتے تھے، تو ان احادیث کا مطلب یوں ہو گا کہ أن ابن مسعود يحك لفظ «المعوذتين» من القرآن، أو لفظ «المعوذة الأولى» و«المعوذة الثانية» منه، ويقول: إنهما أي: اللفظان – لفظ المعوذة الأولى والمعوذة الثانية – ليسا من كتاب الله.

کیا صرف قرآن کریم کلام اللہ ہے، یا تورات وانجیل وغیرہ بھی کلام اللہ ہیں؟:

اکثر مقررین اپنی تقریروں میں بعض اکابر سے نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم کلام اللہ ہے اور باقی کتب منزلہ کلام اللہ نہیں، صرف کتب ہیں؛ لیکن آیات قرآنیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تورات وانجیل وغیرہ بھی کلام اللہ ہیں۔

اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾. (البقرة: ٧٥) اور اُن (یہودیوں) میں سے ایک گروہ کے لوگ اللہ کا کلام سنتے تھے، پھر اس کو اچھی طرح سمجھنے کے بعد بھی جانتے بوجھتے اس میں تحریف کر ڈالتے تھے۔

اس آیت میں کلام اللہ سے کوہِ طور پر سنا ہوا کلامِ الٰہی مراد ہے جس میں یہود نے یہ اضافہ کیا کہ اگر یہ چیزیں تم کر سکتے ہو تو کر لو ورنہ نہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور بعض مفسرین کلام اللہ سے تورات مراد لیتے ہیں جس میں یہ لوگ تحریف لفظی اور معنوی کرتے تھے۔ اور علمائے محققین کہتے ہیں کہ تورات میں تحریف لفظی و معنوی ہوئی ہے، اور ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾. (البقرة: ٧٩) تباہی ہے ان لوگوں کی جو اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں، پھر لوگوں سے کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے، تاکہ اس کے ذریعے تھوڑی سے آمدنی کما لیں۔

یہ اور اس قسم کی دوسری آیات تحریف پر صاف دلالت کرتی ہیں۔ (خلاصہ معارف القرآن - از مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ ١/ ٢١٤)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بیان القرآن میں بھی اس آیت کے ذیل میں کلام اللہ

سے مفسرین کے ایک قول کے مطابق تورات لی ہے۔(بیان القرآن ۱/ ۴۵)

سورہ نساء میں ہے: ﴿مِنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ وَ يَقُوْلُوْنَ سَمِعْنَا وَ عَصَيْنَا وَ اسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَّ رَاعِنَا لَيًّا بِاَلْسِنَتِهِمْ وَ طَعْنًا فِي الدِّيْنِ﴾. (النساء:۴۶) یہودیوں میں سے کچھ وہ ہیں جو (تورات کے) الفاظ کو ان کے موقع محل سے ہٹاڈالتے ہیں اور اپنی زبانوں کو توڑ مروڑ کر اور دین میں طعنہ زنی کرتے ہوئے سَمِعْنَا وَ عَصَيْنَا اور اسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ اور رَاعِنَا کہتے ہیں۔

اس آیت میں بعض یہودیوں کی دو شرارتوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ایک شرارت یہ ہے کہ وہ تورات کے الفاظ کو اپنے موقع محل سے ہٹا کر اس میں لفظی یا معنوی تحریف کا ارتکاب کرتے ہیں،یعنی بعض اوقات اس کے الفاظ ہی کو کسی اور لفظ سے بدل دیتے ہیں اور بعض اوقات اس لفظ کو غلط معنی پہنا کر اس کی من مانی تفسیر کرتے ہیں۔اور دوسری شرارت یہ ہے کہ جب وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے ہیں تو ایسے مبہم اور منافقانہ الفاظ استعمال کرتے ہیں جن کا ظاہری مفہوم بُرا نہیں ہوتا،لیکن وہ اندرونی طور پر ان الفاظ سے وہ بُرے معنی مراد لیتے ہیں جو ان الفاظ میں چھپے ہوئے ہوتے ہیں۔قرآن کریم نے اس کی تین مثالیں اس آیت میں ذکر کی ہیں:ایک یہ کہ وہ کہتے ہیں: سَمِعْنَا وَ عَصَيْنَا، جس کے معنی یہ ہیں کہ ”ہم نے آپ کی بات سن لی، اور نافرمانی کی“ وہ ان الفاظ کا مطلب یہ ظاہر کرتے تھے کہ ہم نے آپ کی بات سن لی ہے اور آپ کے مخالفین کی نافرمانی کی ہے،لیکن اندر سے ان کا مطلب یہ ہوتا تھا کہ ہم نے آپ کی بات سن کر اسی بات کی نافرمانی کی ہے۔دوسرے وہ کہتے تھے: اسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ،اس کا لفظی ترجمہ یہ ہے کہ ”آپ ہماری بات سنیں،خدا کرے آپ کو کوئی بات سنائی نہ جائے“ ظاہری طور پر وہ یہ مراد لیتے تھے کہ آپ کو کوئی ایسی بات نہ سنائی جائے جو آپ کی طبیعت کے خلاف ہو،لیکن اندر سے ان کا مطلب یہ ہوتا تھا کہ خدا کرے آپ کو ایسی بات نہ سنائی جائے جو آپ کو خوش کرے۔تیسرے وہ ایک لفظ رَاعِنَا استعمال کرتے تھے جس کے معنی عربی زبان میں تو یہ ہیں کہ ”ہمارا خیال رکھئے“ لیکن عبرانی زبان میں یہ ایک گالی کا لفظ تھا جو وہ اندرونی طور پر مراد لیتے تھے۔

سورہ مائدہ میں ہے:﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ لَعَنّٰهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوْبَهُمْ قٰسِيَةً ۚ يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ ۙ وَ نَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوْا بِهٖ﴾. (المائدۃ:۱۳) ان کی عہد شکنی کی وجہ سے ہم نے ان کو اپنی رحمت سے دور کیا،اور ان کے دِلوں کو سخت بنایا۔وہ باتوں کو اپنے موقع محل سے ہٹادیتے ہیں اور جس بات کی ان کو نصیحت کی گئی تھی اس کا ایک بڑا حصہ بھلا چکے ہیں۔

و قال تعالیٰ:﴿يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ مِنْۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهٖ﴾. (المائدۃ:۴۱) جو (اللہ کی کتاب کے) الفاظ کا موقع محل طے ہو جانے کے بعد بھی اس میں تحریف کرتے ہیں۔

ان آیات سے معلوم ہوا کہ اصل تورات وانجیل بھی کلام اللہ تھیں۔

حضرت مولانا حسین احمد مدنی، حضرت مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی اور حضرت مولانا سید محمد میاں صاحب رحمہم اللہ تعالی سنہ ۱۹۴۲ء اور سنہ ۱۹۴۳ء میں مراد آباد جیل میں تحریکِ آزادی کی وجہ سے قید وبند کی صعوبتیں برداشت کر رہے تھے۔ مجاہدِ ملت مولانا حفظ الرحمن صاحب کو خیال ہوا کہ اس بابرکت رفاقت سے فیضیاب ہونا چاہیے اور حضرت مدنی سے درخواست کی گئی کہ فہم قرآن یا درسِ قرآن شروع کیا جائے۔ ظہر کے بعد کچھ مدت یہ سلسلہ چلتا رہا۔ یہ سلسلہ "درسِ قرآن کی سات مجلسیں" کے نام سے الجمعیۃ بک ڈپو دہلی سے مولانا محمد میاں صاحب کی تشریحات کے ساتھ چھپ چکا ہے۔ اس کے پہلے درس میں حضرت شیخ الہند کی تحقیق یہ نقل کی گئی ہے کہ دوسری کتب الٰہیہ کا اِلقا اللہ تعالی کی طرف سے ہوا، الفاظ کی تالیف اللہ تعالی کی طرف سے نہیں، پس وہ کتبِ الٰہی ہیں؛ اس لیے وہ معجز نہیں اور ان میں تحریف بھی واقع ہوئی، اور قرآن کریم کلام اللہ ہے وہ معجز ہے اور اس میں تحریف راہ نہیں پاسکتی۔ کتبِ ساویہ کو کتب کہا گیا: ﴿كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓىِٕكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ﴾. (البقرۃ: ٢٨٥) اور قرآن کریم کو کلام اللہ کہا گیا۔ اور ﴿يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ﴾. (المائدۃ: ١٣) کا مطلب تحریف معنوی یا احکام کو بدل ڈالنا فرمایا۔ (درسِ قرآن کی سات مجلسیں، ص ۱-۱۳)

لیکن بظاہر کلام کی تحریف سے تحریفِ لفظی معلوم ہوتی ہے، اس کو تحریف معنوی یا احکام کی تبدیلی پر محمول کرنا سمجھ میں نہیں آتا۔

البتہ یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر قرآن کریم کی طرح تورات وانجیل بھی کلام اللہ ہیں تو ان میں تحریف کیوں کر ممکن ہوئی؛ جبکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ﴾. (الکہف: ٢٧) اللہ کے کلام میں تبدیلی نہیں ہوسکتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کلمات سے مراد خاص قرآن مجید ہے اور اس کا قرینہ شروع آیت ﴿وَ اتْلُ مَاۤ اُوْحِيَ اِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ﴾ ہے۔ اور اس کی عدم تبدیلی کا سبب دوسری آیت میں ہے ﴿وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ۝۹﴾. (الحجر: ٩) جبکہ تورات وانجیل کے ساتھ یہ معاملہ نہیں۔

آیاتِ قرآنی کی تعداد اور وجہ اختلاف:

چھ ہزار آیات پر تو سب کا اتفاق ہے، اس کے بعد اختلاف ہے: اہل مدینہ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق ۶۰۰۰ آیات ہیں اور دوسری روایت کے مطابق ۶۲۱۴ ہیں۔ اہل مکہ ۶۲۱۹ شمار کرتے ہیں، جبکہ اہل کوفہ ۶۲۳۶، اہل بصرہ ۶۲۰۴، اہل شام ۶۲۲۶، یا ۶۲۲۵ شمار کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ۶۶۱۶، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ۶۲۱۸، عطا سے ۶۱۷۷، حمید سے ۶۲۱۲، اور راشد سے ۶۲۰۴ مروی ہے۔ بعض حضرات نے برصغیر اور مصحف مدینہ کے مطبوعہ نسخوں کی آیات کو شمار کیا ہے جن کی تعداد

۶۲۳۸ بنتی ہے؛جبکہ مشہور قول کے مطابق آیات کی تعداد ۶۶۶۶ ہے، جن میں آیات وعدہ ۱۰۰۰، آیات وعید ۱۰۰۰، آیات امر ۱۰۰۰، آیات نہی ۱۰۰۰، آیات امثال ۱۰۰۰، آیات قصص ۱۰۰۰، آیات تحلیل وتحریم ۵۰۰، آیات تسبیح ۱۰۰، اورآیات ناسخ ومنسوخ ۶۶ہیں۔[1]

لیکن ۶۶۶۶ کا قول صحیح نہیں؛اگرچہ علماء اور خواص باربار اس کو اپنی تقریروں میں دہراتے ہیں۔بعض علماء نے لکھاہے کہ اسلام آباد پاکستان کے ایک شیعہ آفیسر نے چیلنج دیایا مطالبہ کیا کہ اگر کوئی سنی عالم قرآن کی ۶۶۶۶ آیات قرآن کریم میں گن کر بتائے تو میں سنی ہونے کے لیے تیار ہوں؛لیکن کوئی اس تعداد کو ثابت

(١) قال القرطبي: « قال محمد بن عيسى: جمع عدد آي القرآن في المدني ستة آلاف آية. قال عمرو: وهو العدد الذي رواه أهل الكوفة عن أهل المدينة، و لم يسموا في ذلك أحد بعينه يسندونه إليه. وأما المدني الأخير فهو قول إسماعيل بن جعفر: ستة آلاف آية ومائتان آية وأربع عشرة آية. وقال الفضل: عدد آي القرآن في قول المكيين ستة آلاف ومائتا آية وتسع عشرة آية. قال محمد بن عيسى: وجميع عدد آي القرآن في قول الكوفيين ستة آلاف آية ومائتا آية وثلاثون وست آيات، وهو العدد الذي رواه سليم والكسائي عن حمزة، وأسنده الكسائي إلى علي رضي الله عنه. قال محمد: وجميع عدد آي القرآن في عدد البصريين ستة آلاف ومائتان وأربع آيات، وهو العدد الذي مضى عليه سلفهم حتى الآن. وأما عدد أهل الشام فقال يحيى بن الحارث الذماري: ستة آلاف ومائتان وست وعشرون. وفي رواية ستة آلاف ومائتان وخمس وعشرون، نقص آية. قال ابن ذكوان: فظننت أن يحيى لم يعد «بسم الله الرحمن الرحيم». قال أبو عمرو: فهذه الأعداد التي يتداولها الناس تأليفا، ويعدون بها في سائر الآفاق قديمًا وحديثًا». (تفسير القرطبي ٦٤/١-٦٥. واختصره ابن كثير في تفسيره ٩٨/١، والسيوطي في الإتقان في علوم القرآن ٢٣٢/١)

وعن ابن عباس قال: «جميع آي القرآن ستة آلاف وست مئة وست عشرة آية». (الإتقان في علوم القرآن ٢٣١/١)

وقال الزرقاني: «وعدد آياته في قول علي رضي الله عنه ستة آلاف ومئتان وثمان عشرة، وعطاء ستة آلاف ومئة وسبع وسبعون، وحميد ستة آلاف ومئتان واثنتا عشرة، وراشد ستة آلاف ومئتان وأربع». (البرهان في علوم القرآن، النوع الرابع عشر ٢٥١/١)

وقال محمد بن عبد الله الخرشي: «جملة ما في القرآن من الآية ستة آلاف وست مئة وست وستون آية، ألف منها أمر، وألف منها نهي، وألف منها وعد، وألف منها وعيد، وألف منها عيادة الأمثال، وألف منها قصص وأخبار، وخمس مئة حلال وحرام، ومئة دعا وتسبيح، وست وستون ناسخ ومنسوخ». (شرح مختصر خليل للخرشي ١١/٢. ومثله في نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز نقلا عن الشيخ أبي إسحاق الثعلبي ٤٤٠/١. و في حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص١٥، ونهاية الزين في إرشاد المبتدئين، ص٣٤، لمحمد بن عمر الجاوي. وانظر: تاريخ القرآن، ص١١١-١١٤، للدكتور محمد سالم، و فنون الأفنان، ص٩٦-٩٧، لابن الجوزي)

مولانا امداد اللہ انور صاحب نے فضائلِ حفظِ القرآن (ص ۱۸۰) میں ۶۶۶۶ والے قول کی نسبت فقیہ ابو اللیث سمرقندی کی "بستان العارفین" کے حوالے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کی ہے۔لیکن ہمیں اس کتاب میں تعداد آیات کی بحث میں اس قول کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف نہیں ملی؛بلکہ بستان العارفین میں اس قول کی نسبت عامۃ الناس کی طرف کی گئی ہے۔(بستان العارفين، الباب الثامن والأربعون بعد المئة في عدد آيات القرآن وكلماته)

اسی طرح حضرت مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ نے "علوم القرآن" (ص ۱۴۳) میں ۶۶۶۶ والے قول کی نسبت "تاریخ القرآن" اور "فنون الأفنان" کے حوالے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کی ہے؛لیکن ہمیں ان دونوں کتابوں میں تعداد آیات کی بحث میں اس قول کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف نہیں ملی؛بلکہ سرے سے اس تعداد کا وہاں ذکر ہی نہیں۔

نہیں کر سکا۔ مولانا سر فراز خان صفدر رحمہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد الشیعہ میں ۶۶۶۶ تعداد ذکر فرمائی ہے، جس پر شیعہ آفیسر نے سنی مذہب کو قبول کرنے پر آمادگی ظاہر کی بشرطے کہ مولانا مرحوم کی بتلائی ہوئی تعداد کو ثابت کیا جائے۔ یہ قصہ "امیر مروان بن حکم شخصیت و کردار" نامی کتاب میں قاضی محمد طاہر علی صاحب نے، ص ۳۴۳ پر لکھا ہے۔

در حقیقت عدد آیات میں کوئی اختلاف نہیں؛ بلکہ آیات کے گننے کے طریقے میں اختلاف واقع ہوا ہے، بعض نے دو آیات کو ایک شمار کیا اور بعض نے بعض مقامات پر ایک آیت کو دو شمار کیا، بعض نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو گنتی میں داخل کیا اور بعض نے داخل نہیں کیا، اور بعض نے آیات کے اوقاف (نشانات) کو شمار کیا ہے۔[1]

قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا معجزانہ کلام اور رسول اللہ ﷺ کا دائمی معجزہ ہے:

دنیا میں تین قسم کی اشیاء ہیں: عادیات، عجائبات، معجزات۔

عادیات ان اسباب پر مرتب ہوتے ہیں جن کو عوام اور خواص سب آسانی سے سیکھ سکتے ہیں، جیسے آلات سے گھاس کاٹنا یا ڈرائیونگ سیکھنا۔

عجائبات ان اسباب پر مرتب ہوتے ہیں جن کو خواص اور ماہرین جانتے ہیں، عوام کی رسائی سے باہر ہیں، جیسے ہوائی جہاز یا ایٹم بم وغیرہ کا بنانا۔

معجزات وہ ہیں جو اسباب پر مبنی نہ ہوں، بلکہ مسبب الاسباب کی قدرت خاصہ پر مرتب ہوں۔

حدیث کا مضمون ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر نبی کو ایسا معجزہ عطا فرمایا ہے جس سے لوگ مطمئن ہو کر ایمان لائیں؛ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآنی معجزہ دائمی اور ابدی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اگر انس و جن سب جمع ہو جائیں اور قرآن کریم کا مثل لانے کی کوشش کریں تو ان کو ناکامی کا سامنا کرنا پڑے گا: ﴿قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلٰۤى اَنْ یَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیْرًا﴾. (الإسراء)

ایک جگہ دس سورتیں قرآن کی طرح بنانے کا چیلنج دیا گیا اور سورتِ بقرہ میں قرآن کی سورت کے

(۱) ليس سبب اختلافهم اختلافهم في ذات القرآن، سبب اختلافهم في العدد بعد الستة آلاف في مفهوم الآية وما يدخل في الآيات وما لا يدخل فيها، فمثلا: بعضهم أدخل «بسم الله الرحمن الرحيم» آية من كل سورة فزاد عنده العدد، بعضهم عدها آية في الفاتحة و لم يعدها في بقية السور، وبعضهم عدها آية في سائر القرآن و لم يعدها في سورة (براءة) وهكذا. وبعضهم جعل الكلمة الواحدة ليست آية مثل قوله عز وجل: ﴿مُدْهَآمَّتٰنِ﴾ (الرحمن)، فمن هنا اختلف العدد اختلافات كثيرة. (شرح لمعة الاعتقاد لناصر بن عبد الكريم العلي ١٠/٣)

مقابلے میں ایک سورت بنانے کا چیلنج دیا گیا: ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ ۠ وَادْعُوْا شُهَدَاۗءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۝﴾. (البقرة:٢٢)

عہدِ نبوی کے مشرکین اور یہود و نصاریٰ نے قتل و قتال کا مشکل راستہ اپنایا؛ لیکن اس چیلنج کو قبول نہیں کر سکے؛ حالانکہ عربی ادب اور فصاحت و بلاغت میں وہ یکتا تھے اور جن بلغاء نے قرآن کریم کے مقابلے میں کچھ تک بندی کی ان کے معاصرین نے ان کا مذاق اُڑایا۔ نزولِ قرآن کے وقت جو سات قصیدے خانہ کعبہ میں ممتاز ہونے کی وجہ سے آویزاں تھے قرآن کریم کے نزول کے بعد ان کا مزہ پھیکا پڑ گیا اور ان کو اتارا گیا۔ امرء القیس کی بہن نے اس کے قصیدہ کے اتارنے سے انکار کیا؛ لیکن نوح علیہ السلام کے طوفان کے متعلق جب اس نے یہ آیت کریمہ سنی ﴿وَقِيْلَ يٰٓاَرْضُ ابْلَعِيْ مَاۗءَكِ وَيٰسَمَاۗءُ اَقْلِعِيْ وَغِيْضَ الْمَاۗءُ وَقُضِيَ الْاَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَي الْجُوْدِيِّ﴾.(هود:٤٤) (اے زمین پانی نگل جا، اے آسمان تھم جا، اور پانی کم ہوا اور فیصلہ پورا ہوا اور کشتی جودی پہاڑ پر برابر جا لگی۔) تو فی الفور اپنے بھائی کے قصیدے کو اتارا۔

قرآن کریم کی معجزانہ شان کو ظاہر کرنے کے لیے علمائے کرام نے متعدد کتابیں لکھی ہیں۔

عرب کے فصحاء اور بلغاء نے قرآن کریم کی حلاوت و فصاحت کا بانگ دہل اقرار کیا ہے۔ ولید بن مغیرہ نے کہا: «والله إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يعلى وإنه ليحطم ما تحته». (المستدرك للحاكم، رقم: ٣٨٧٢، وقال الحاكم: صحيح الإسناد على شرط البخاري. ووافقه الذهبي)

اللہ کی قسم ان کے کلام میں مٹھاس ہے اور اس میں تر و تازگی اور شادابی ہے، اس کی شاخیں بار آور ہیں اور اس کی جڑ سیراب اور آب دار ہے۔ بے شک یہ بلند رہے گا، مغلوب نہیں ہو گا۔

عتبہ بن ربیعہ کو مشرکین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سمجھانے اور دعوت حق کو چھوڑنے کی غرض سے بھیجا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے زن، زر، اور بادشاہی کی پیشکش کی تھی، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر چند آیات تلاوت فرمائیں تو اتنا متاثر ہوا کہ بجائے قریش کے پاس جانے کے گھر کا راستہ لیا اور جب مشرکین نے اس سے صورتِ حال دریافت کی تو یہ جملے اس کی زبان سے نکلے: «والله ما هو بشعر ولا كهانة ولا سحر، وقرأ السورة إلى قوله: ﴿فَاِنْ اَعْرَضُوْا فَقُلْ اَنْذَرْتُكُمْ صٰعِقَةً مِّثْلَ صٰعِقَةِ عَادٍ وَّثَمُوْدَ ۝﴾ الآية، فأمسكت بفيه وناشدته بالرحم أن يكف، وقد علمتم أن محمدًا إذا قال شيئا لم يكذب، فخفت أن ينـزل بكم العذابُ». (تفسير البغوي، فصلت:١٥. والاعتقاد للبيهقي، ص٢٦٨، باب القول في إثبات نبوة محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم)

واللہ نہ قرآن کریم شعر ہے، نہ سحر ہے، نہ کہانت ہے۔ انھوں نے جب سورت کو یہاں تک پڑھا

”پھر اگر وہ نہ مانیں تو کہہ دو: میں تمہیں ایسے چنگھاڑ کے عذاب سے ڈراتا ہوں جیسے قوم عاد اور ثمود پر چنگھاڑ کا عذاب آیا تھا“ تو میں نے ان کو رشتہ داری کا واسطہ دیا کہ وہ پڑھنے سے باز رہیں اور منہ بند کر دیں اس خوف سے کہ تم پر کہیں عذاب نازل نہ ہو جائے، اس لیے کہ تم اچھی طرح جانتے ہو کہ ان کا کہا ہوا غلط نہیں ہوتا۔

چونکہ قرآن کریم کی فصاحت وبلاغت کی تہہ تک پہنچنا ہر ایک کے بس کی بات نہیں، اس لیے ہم اس پہلو کو چھوڑ کر قرآن کریم کی معجزانہ شان کو اُجاگر کرنے کے لیے اکابر علمائے کرام اور معاصرین کے قلم سے نکلے ہوئے وہ جواہر ریزے پیش کرتے ہیں جو فصاحت وبلاغت کے علاوہ ہیں۔

مولانا شمس الحق افغانی نے علوم القرآن میں قرآن کریم کی صداقت اور اعجاز پر صفحہ ٢٠ سے لے کر ص ٧٧ تک لمبی بحث فرمائی ہے۔ ہم ان ابحاث کو بھی چھوڑتے ہیں، شائقین خود علوم القرآن کی طرف مراجعت کریں۔ اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور قارئین کی ذہنی سطح کو سامنے رکھتے ہوئے چند باتیں پیش کرتے ہیں:

قرآن کریم میں چند چھپی حقیقتوں کا انکشاف:

١- ﴿ لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ ۚ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ ۙ مُحَلِّقِيْنَ رُءُوْسَكُمْ وَمُقَصِّرِيْنَ ۙ لَا تَخَافُوْنَ ۭ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوْا فَجَعَلَ مِنْ دُوْنِ ذٰلِكَ فَتْحًا قَرِيْبًا ﴿٢٧﴾ ﴾. (الفتح)

بے شک اللہ تعالی نے اپنے رسول کو خواب میں سچا واقعہ دِکھایا کہ اِن شاء اللہ تم ضرور امن کے ساتھ مسجد حرام میں داخل ہوں گے۔ کچھ لوگ بالوں کو منڈائیں گے اور کچھ کتروائیں گے۔ پس اللہ تعالی کو وہ چیزیں معلوم ہیں جو تمہیں نہیں معلوم۔ پس اللہ تعالی نے بڑی فتح سے پہلے قریبی فتح آپ کو دیدی۔ یعنی عمرہ حدیبیہ سے پہلے خیبر کی فتح۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کے بعد مکہ مکرمہ عمرہ کے لیے بمعہ صحابہ کرام تشریف لے جانا چاہتے تھے۔ عمرہ کے علاوہ مشرکین مکہ سے دعوتِ حق کے پیش نظر تعلقات استوار کرنا چاہتے تھے، تا کہ اہلِ خیبر کے مقابلے میں مشرکینِ مکہ مدینہ پر حملہ کا ارادہ نہ کریں۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا خواب دیکھا اور صحابہ کرام کو سنایا۔ ٦ ہجری میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم ١٤ سو صحابہ کرام کی معیت میں عمرہ کی نیت سے احرام باندھ کر مدینہ سے روانہ ہوئے، جب حدیبیہ کے مقام پر پہنچے تو مشرکین رکاوٹ بن گئے، بار بار گفت وشنید کے بعد یہ طے ہوا کہ اس سال نہیں آئندہ سال صرف تین دن کے لیے تلوار کے علاوہ غیر مسلح ہو کر آئیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں جانوروں کو ذبح فرمایا اور واپسی کا ارادہ فرمایا، اور ﴿ اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا ۙ﴿١﴾ لِّيَغْفِرَ لَكَ

اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْۢبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ ﴾.(الفتح) نازل ہوئی۔ بعض پُر جوش صحابہ کہنے لگے: یارسول اللہ یہ فتح ہے؟ آپ نے فرمایا: بالکل یہ فتح ہے۔ چنانچہ آئندہ سال عمرۃ القضاء کے لیے آپ بمعہ صحابہ کے تشریف لائے۔ اور جب صلح حدیبیہ کے موقع پر بعض صحابہ نے فرمایا: یارسول اللہ آپ نے تو مکہ مکرمہ کے اندر داخل ہونے کی پیشین گوئی فرمائی تھی جو نہ ہوسکا، تو آپ نے فرمایا: کیا میں نے اس سال کی قید لگائی تھی؟ ان شاء اللہ آپ ضرور داخل ہوں گے۔ اس واقعہ کی مزید تفصیلات سورہ فتح کی تفسیر میں مختلف تفاسیر میں اور احادیث میں موجود ہیں۔

ناگفتہ بہ حالات کے باوجود مکہ مکرمہ کے داخلے کی پیشین گوئی غیب کی خبر ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے۔ اور قرآن کریم کی صداقت کی دلیل ہے۔

۲- ﴿ وَعَدَ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْکُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّہُمْ فِی الْاَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِہِمْ ۠ وَلَیُمَکِّنَنَّ لَہُمْ دِیْنَہُمُ الَّذِی ارْتَضٰی لَہُمْ وَلَیُبَدِّلَنَّہُمْ مِّنْۢ بَعْدِ خَوْفِہِمْ اَمْنًا ﴾. (النور: ۵۵)

اللہ نے ان لوگوں سے وعدہ کیا ہے جو تم میں سے ایمان لائے اور نیک عمل کیے کہ انہیں ضرور ملک کی حکومت عطا کرے گا جیسا کہ ان سے پہلوں کو عطا کی تھی اور ان کے لیے جس دین کو پسند کیا ہے اسے ضرور مستحکم کردے گا اور ان کے خوف کو امن سے بدل دے گا۔

ہجرت کے بعد بھی مسلمانوں کو یہود اور مشرکین کے حملے کا خوف رہتا تھا، اس پر بعض صحابہ کرام نے کہا کہ کیا ایسا وقت آئے گا کہ ہم بغیر ہتھیار لگائے ہوئے اطمینان والی زندگی گزاریں گے۔ اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اور ان کے بعد خلفائے راشدین کے زمانے میں یہ پیشین گوئی حرف بحرف پوری ہوئی اور خلفائے راشدین کے زمانے میں اللہ تعالی نے مسلمانوں کو ایک مضبوط حکومت عطافرمائی جو جزیرۃ العرب کے علاوہ شام، عراق، ایران، افغانستان، بلوچستان اور سندھ وغیرہ تک پھیلی ہوئی تھی۔

۳- ﴿ الٓمّٓ ۝۱ غُلِبَتِ الرُّوْمُ ۝۲ فِیْٓ اَدْنَی الْاَرْضِ وَہُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِہِمْ سَیَغْلِبُوْنَ ۝۳ فِیْ بِضْعِ سِنِیْنَ ﴾. (الروم) الم۔ اہل روم مغلوب ہوگئے۔ نزدیک کے ملک میں اور وہ مغلوب ہونے کے بعد عنقریب غالب آجائیں گے۔ چند ہی سال میں۔

آیت کریمہ میں یہ خبر دی گئی ہے کہ رومی لوگ مغلوب ہوگئے اور ساتھ ہی یہ پیشینگوئی دی گئی کہ چند سال میں رومی پھر غالب آجائیں گے۔

یہ پیشینگوئی کن حالات میں دی گئی اور کیسے پوری ہوئی؟ اس کو سمجھنے کے لیے قصہ کا پس منظر مختصراً ذکر کیا جاتا ہے:

جزیرۂ عرب کے مشرق میں ایرانی حکومت قائم تھی اور مغرب میں سلطنت روم قائم تھی۔ یہ دونوں

اپنے زمانے کی طاقتور ترین سلطنتیں تھیں۔ کہتے ہیں کہ رومی سلطنت کے زوال پر جتنا لکھا گیا اتنا کسی تہذیب کے خاتمے پر نہیں لکھا گیا۔ روم کی اکثر آبادی عیسائی مذہب پر تھی اور ایرانی لوگ سورج دیوتا کی عبادت کرتے تھے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے روم پر جس بادشاہ کی حکومت تھی اس کا نام ماریس MAURICE تھا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے ۸ سال پہلے اس کے خلاف بغاوت ہوئی اور کامیاب ہوئی۔ بادشاہ کو قتل کر دیا گیا اور فوکاس PHOCAS تخت پر قابض ہو گیا۔

فوکاس نے اقتدار حاصل کرنے کے بعد ایران کو ایک سفیر بھیج کر نئی تخت نشینی کی اطلاع دی۔ اس وقت نوشروان عادل کا بیٹا خسرو پرویز CHOSROSE ایران کا بادشاہ تھا، خسرو نے نئی حکومت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس کے بعد اپنی فوجوں کے ذریعہ روم پر چڑھائی کر دی۔ ۶۰۳ عیسوی میں اس کی فوجیں شام میں داخل ہو گئیں۔ فوکاس اس حملہ کو روکنے میں کامیاب نہ ہوا اور ایرانی فوجیں بڑھتی رہیں، یہاں تک کہ انطاکیہ کو فتح کر کے یروشلم (قدس) پر غالب آ گئیں۔ بہت سے اندرونی فرقوں نے بھی روم دشمنی میں نئے فاتحین کا ساتھ دیا۔ اس چیز نے خسرو کی کامیابی کو بہت آسان بنا دیا۔

فوکاس کی اس ناکامی کو دیکھ کر بعض اعیان سلطنت نے افریقی مقبوضہ کے رومی گورنر کے یہاں خاموش پیغام بھیجا کہ وہ ملک کو بچانے کی کوشش کرے، اس نے اپنے لڑکے ہرقل (HARACLIUS) کو اس مہم پر روانہ کیا، ہرقل معمولی لڑائی کے بعد دار السلطنت پر قابض ہو گیا اور فوکاس قتل کر دیا گیا؛ مگر ہرقل ایرانی سیلاب روکنے میں کامیاب نہ ہوا۔ ۶۱۶ عیسوی تک رومی دار السلطنت سے باہر اپنی شہنشاہی کے تمام مشرقی اور مغربی حصے کھو چکے تھے۔ عراق، شام، فلسطین، مصر، ایشیائے کوچک سب ان کے ہاتھ سے نکل چکا تھا۔ رومی سلطنت فقط قسطنطنیہ میں محدود تھی۔ خود قسطنطنیہ کے اندر دشمن کے گھسنے کا خوف تھا۔

ایرانی حکومت نے مسیحیت کو مٹانے کے لیے شدید ترین مظالم ڈھائے، گرجا گھر مسمار کیے، تقریباً ایک لاکھ عیسائیوں کو بے گناہ قتل کر دیا گیا۔

اس وقت کیا حالات پیدا ہو گئے تھے اور ایرانی فاتح اپنے کو کتنا بڑا سمجھنے لگا تھا اس کا اندازہ خسرو پرویز کے اس خط سے ہوتا ہے جو اس نے بیت المقدس سے ہرقل کو لکھا تھا:

"سب خداؤں سے بڑا، تمام روئے زمین کے مالک خسرو کی طرف سے اس کے کمینے اور بے شعور بندے ہرقل کے نام!

کہتا ہے کہ تجھے اپنے خدا پر بھروسہ ہے، کیوں نہ تیرے خدا نے یروشلم کو میرے ہاتھ سے بچا لیا"۔

ان حالات نے قیصر روم کو بالکل مایوس کر دیا اور اس نے طے کر لیا کہ اب وہ قسطنطنیہ چھوڑ کر واپس افریقہ اپنی قیام گاہ قرطاجنہ CARTHAGE (جو موجودہ تیونس میں واقع ہے) چلا جائے۔ ساری تیاریاں ہو چکی تھیں، مگر عین وقت پر رومی کلیسا کے بڑے پادری نے اس کو مذہب کا واسطہ دے کر روکنے میں

کامیابی حاصل کر لی۔ وہ پادری اس کو صوفیا کی قربان گاہ پر لے گیا اور اسے آمادہ کیا کہ وہ یہ عہد کرے کہ وہ اپنی رعایا کے ساتھ جیے گا یا مرے گا۔

اسی دوران ایرانی جرنیل سین (SAIN) نے یہ تجویز کیا کہ ہرقل ایک صلح کا قاصد شہنشاہ ایران کی خدمت میں روانہ کرے، مگر جب شہنشاہ ایران خسرو کو اس کی خبر پہنچی تو اس نے بہت سختی سے رد کر دیا، مگر بالآخر صلح کے لیے راضی ہو گیا۔ اس نے شرط پیش کی کہ یہ ساری چیزیں پیش کی جائیں:

ایک ہزار ٹالنٹ (TALENT) سونا، ایک ہزار ٹالنٹ (TALENT) چاندی، ایک ہزار ریشمی تھان، ایک ہزار کنواری لڑکیاں۔

ٹالنٹ (TALENT) کی وضاحت:

یہاں ٹالنٹ (TALENT) کی مقدار ذکر کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا:

یاد رہے کہ ٹالنٹ (TALENT) ایک وزن ہے رطل کی طرح مختلف علاقوں میں مختلف وزن کا ٹالنٹ (TALENT) رائج تھا، مگر رومی ٹالنٹ (TALENT) ٣٢.٣ کیلو یعنی ٣٢ کیلو اور ٣٠٠ گرام کا ہوتا ہے، ایک ہزار ٹالنٹ (TALENT) سونا تقریباً کتنے کا آتا ہے؟ ملاحظہ فرمائے:

آج صبح ١٨، اپریل ٢٠١٨ عیسوی سونے کی قیمت تیرہ سو پچاس (١٣٥٠) ڈالر فی آونس (٢٨.٣٥) گرام ہے۔ اس حساب سے ایک کیلو (٣٥.٢٨ آونس) سونے کی قیمت سینتالیس ہزار چھ سو اٹھائیس ٤٧٦٢٨ ڈالر ہوگی، اور ایک ٹالنٹ (TALENT) میں ٣٢.٠٣ کیلو ہوتے ہیں، تو ایک ٹالنٹ (TALENT) سونے کی قیمت: پندرہ لاکھ پچیس ہزار پانچ سو چوبیس ١٥٢٥٥٢٤ ڈالر ہوگی۔

اب اس ایک ٹالنٹ (TALENT) کی قیمت کو ہزار میں ضرب دینے سے ہزار ٹالنٹ (TALENT) سونے کی قیمت یہ بنتی ہے: ایک ارب باون کروڑ پچپن لاکھ چوبیس ہزار آٹھ سو چالیس ١٥٢٥٥٢٤٨٤٠۔

یہ فقط سونے کا حساب ہوا، چاندی اور دیگر اموال کا حساب الگ ہوگا۔

ہرقل یہ شرائط قبول کر لیتا، مگر حالات کے پیش نظر ہرقل کے لیے زیادہ قابل ترجیح بات یہ تھی کہ وہ ان ذرائع کو دشمن کے خلاف آخری حملے کی تیاری کے لیے استعمال کرے۔

ایک طرف یہ واقعات ہو رہے تھے، دوسری طرف مکہ مکرمہ میں ان واقعات نے ایک کشمکش پیدا کر دی تھی۔ ایرانی لوگ سورج دیوتا کو مانتے تھے اور آگ کی عبادت کرتے تھے، جبکہ رومی لوگ وحی و رسالت کو ماننے والے تھے، اس لیے نفسیاتی طور پر اس جنگ میں مسلمانوں کی ہمدردیاں رومی عیسائیوں کے ساتھ تھیں اور مشرکین ایران کے مجوسیوں کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑتے تھے۔ چنانچہ ٦١٦ عیسوی میں جب ایرانیوں کا غلبہ نمایاں ہو گیا اور اس کی خبریں مکہ مکرمہ پہنچیں تو اسلام کے مخالفین نے کہا: دیکھو ہمارے بھائی تمہارے جیسا مذہب رکھنے والوں پر غالب آگئے ہیں اسی طرح ہم تم پر غالب آجائیں گے۔ مکہ میں مسلمان

جس بے بسی اور کمزوری کی حالت میں تھے اس میں یہ الفاظ ان کے لیے زخم پر نمک کا کام کرتے تھے، عین اس حالت میں قرآن کریم کی یہ آیات نازل ہوئیں: ﴿الٓمّٓ ۚ غُلِبَتِ الرُّوْمُ ۙ فِيْٓ اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ ۙ فِيْ بِضْعِ سِنِيْنَ ۭ۬ لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْۢ بَعْدُ ۭ وَيَوْمَىِٕذٍ يَّفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ ۙ بِنَصْرِ اللّٰهِ ۭ يَنْصُرُ مَنْ يَّشَاۗءُ ۭ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ ۙ وَعْدَ اللّٰهِ ۭ لَا يُخْلِفُ اللّٰهُ وَعْدَهٗ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ﴾. (الروم)

ان آیات میں یہ پیشینگوئی کی گئی کہ رومی لوگ چند سال میں پھر غالب آجائیں گے۔

اس وقت جب یہ پیشین گوئی کی تھی عیسائی مؤرخ (EDWARD GIBBON) نے لکھا ہے کہ کوئی پیشینگوئی کی خبر اتنی بعید از وقوع نہیں ہو سکتی تھی؛ مگر ظاہر ہے کہ یہ پیشینگوئی قرآن میں ایک ایسی ذات کی طرف سے دی گئی تھی جو تمام ذرائع ووسائل پر تنہا قدرت رکھتا ہے۔ چنانچہ اِدھر قرآن نے یہ خبر دی اور اُدھر قیصر روم ہرقل میں ایک انقلاب آنا شروع ہو گیا۔ اس نے ایک نہایت کامیاب منصوبہ بنایا، قسطنطنیہ میں بڑے عزم وانہماک کے ساتھ جنگی تیاریاں شروع ہو گئیں، ہرقل جانتا تھا کہ ایرانی حکومت سمندری طاقت میں کمزور ہے، اس نے اپنے سمندری بیڑے کو پشت سے حملہ کے لیے استعمال کیا، اس نے اپنی فوجیں بحر اسود کے راستے سے گزار کر آرمینیا میں اتار دیں اور وہاں عین اس مقام پر ایرانیوں کے اوپر ایک بھرپور حملہ کیا، جہاں سکندر اعظم نے اپنے وقت کی ایرانی سلطنت کو شکست دی تھی؛ ایرانی اس غیر متوقع حملہ سے گھبرا گئے اور ان کے قدم اکھڑ گئے، مگر ابھی وہ ایشیائے کوچک میں زبردست فوج رکھتے تھے وہ دوبارہ اس فوج سے حملہ کرتے اگر ہرقل نے اس کے بعد شمال کی جانب سمندر سے اسی قسم کی دوسری غیر متوقع چڑھائی نہ کی ہوتی، پھر وہ قسطنطنیہ واپس آگیا۔ ان دو حملوں کے بعد اس نے مزید تین مہمات جاری کیں:

۶۲۳عیسوی میں، ۶۲۴عیسوی میں اور ۶۲۵عیسوی میں۔ یہ مہمات (MESOPOTAMIA) تک پہنچ گئیں، اس کے بعد ایرانی جارحیت کا زور ختم ہو گیا اور تمام رومی علاقے ایرانی فوجوں سے خالی ہوگئے، تاہم آخری فیصلہ کن جنگ دجلہ کے کنارے نینوا کے مقام پر دسمبر ۶۲۷عیسوی میں ہوئی۔ مارچ ۶۲۸عیسوی میں فاتح ہرقل قسطنطنیہ واپس آیا تو بے شمار لوگ اپنے ہیرو کے استقبال کے لیے موجود تھے۔

اس طرح قرآن نے رومیوں کے دوبارہ غلبہ کے متعلق جو پیشینگوئی کی تھی، وہ ٹھیک اپنے وقت میں (نو سال کے اندر) پوری ہوئی۔ ایک طرف بدر میں مسلمانوں نے کفار پر غلبہ حاصل کیا اور ساتھ ہی یہ خبر ملی کہ روم والے فارس والوں پر غالب آگئے۔

یہ شکست دیکھ کر خسرو بھاگنے کی تیاری کرنے لگا، مگر اس کے محل کے اندر اس کے خلاف بغاوت شروع ہو گئی، اس کے لڑکے شیرویہ نے اس کو گرفتار کر کے ایک تہہ خانہ میں بند کر دیا جہاں وہ پانچ دن کے بعد بے کسی کی حالت میں مر گیا۔ شیرویہ تخت پر بیٹھ گیا، ۸ مہینہ بعد دوسرے شہزادے نے اس کو

بھی قتل کر دیا، اس طرح شاہی خاندان میں آپس میں تلواریں چلنا شروع ہو گئیں، یہاں تک کہ چار سال میں نو بادشاہ بدل گئے، پھر خسرو پرویز کے بیٹے قباد ثانی نے صلح کر لی۔

۴- پرانے زمانے میں یہ بات لوگوں کے ذہن میں مرکوز تھی کہ مذکر اور مؤنث کا نظام صرف جانداروں، انسانوں اور حیوانوں میں ہے؛ لیکن قرآن کریم نے سورہ ذاریات میں کہا: ﴿وَ مِنۡ كُلِّ شَیۡءٍ خَلَقۡنَا زَوۡجَیۡنِ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُوۡنَ ۝﴾۔(الذاریات) ہم نے ہر چیز کے جوڑے بنائے، تاکہ تم سبق لو۔

اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ سورہ یس میں فرمایا: ﴿سُبۡحٰنَ الَّذِیۡ خَلَقَ الۡاَزۡوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۡۢبِتُ الۡاَرۡضُ وَ مِنۡ اَنۡفُسِهِمۡ وَ مِمَّا لَا یَعۡلَمُوۡنَ ۝﴾۔(یس) پاک ہے وہ ذات جس نے سب چیزوں کے جوڑے بنائے، وہ زمین کے نباتات ہوں، یا خود آپ کی جنس کے افراد ہوں، یا وہ چیزیں جن کو لوگ نہیں جانتے۔

اس آیت کریمہ میں نباتات کا نام لے کر ان میں نر و مادہ کی صراحت ہے۔

اب جدید سائنس نے یہ ثابت کیا کہ نباتات اور درختوں میں مذکر و مؤنث موجود ہیں، اور کھجوروں کے درختوں میں تو نر و مادہ کا وجود بہت واضح ہے، بلکہ نباتات کے ماہرین کہتے ہیں کہ بعض درختوں میں نصف نر اور نصف مادہ ہے اور بعض پودے چھ ماہ نر رہتے ہیں اور چھ ماہ مادہ۔

۵- پہلے زمانے میں یہ تصور تھا کہ بچہ ماں کے پیٹ میں ایک پردہ میں ہوتا ہے؛ لیکن قرآن کریم نے تین اندھیروں یعنی تین پردوں کا ذکر کیا ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿یَخۡلُقُكُمۡ فِیۡ بُطُوۡنِ اُمَّهٰتِكُمۡ خَلۡقًا مِّنۡۢ بَعۡدِ خَلۡقٍ فِیۡ ظُلُمٰتٍ ثَلٰثٍ﴾۔(الزمر:٦) اللہ تعالی تم کو ماؤوں کے پیٹ میں ایک کے بعد دوسری شکل تین اندھیروں، یعنی پردوں میں دیتے ہیں۔

چونکہ یہ پردے روشنی پہنچنے سے مانع ہیں، اس لیے ان کو ظلمات کہا گیا۔

اب سائنس نے ثابت کیا کہ جنین ماں کے پیٹ میں تین پردوں یا جھلیوں میں لپٹا ہوا ہوتا ہے، جن کے الگ الگ نام ہیں: ایکٹو ڈرم [ECTODERM]، میسو ڈرم [MESODERM]، انڈو ڈرم [ENDODERM]۔

٦- درختوں میں تلقیح، یعنی مادہ درخت کو نر درخت کے پھولوں کے ذرات اور اجزا سے بار آور اور ثمر دار بنانے کے مختلف طریقے ہیں، ان میں ایک طریقہ مذکر درخت سے ہوا کا گزر کر مادہ درخت کو بار آور بنانا ہے۔ اس طریقے کی طرف اس آیت کریمہ میں اشارہ ہے: ﴿وَ اَرۡسَلۡنَا الرِّیٰحَ لَوَاقِحَ فَاَنۡزَلۡنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَسۡقَیۡنٰكُمُوۡهُ ۚ وَ مَاۤ اَنۡتُمۡ لَهٗ بِخٰزِنِیۡنَ ۝﴾۔ (الحجر) اور ہم نے ان ہواؤوں کو بھیجا جو مذکر درخت سے گزر کر مادہ کو ثمر بار بنا دے، پھر ہم نے اوپر سے پانی برسایا، پھر تم کو اس میں سے پلایا، اور تم بارش کے بے پناہ پانی کو جمع نہیں کر سکتے۔

یاد رہے کہ اس صورت میں لواقح، ملقحات کے معنی میں ہیں یعنی حاملہ اور بار آور بنانا۔ ۲- یا لواقح کے

معنی یہ ہیں کہ ہوائیں اپنی رطوبت سے بادلوں کو حاملہ بناتی ہیں۔ اس معنی میں بھی لواقح ملقحات کے معنی میں ہے۔ ٣- یا یہ ہوائیں بادلوں کو اٹھا کر چلتی ہیں۔ ٤- یا یہ ہوائیں رطوبت کی حامل ہیں۔

٧- ہجرت کے دوران مکہ مکرمہ کی طرف مقام جحفہ سے جو راستہ نکلتا ہے وہاں پہنچ کر وطن مالوف مکہ سے جدائی کا غم ہوا تو یہ آیت کریمہ نازل ہوئی: ﴿ اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْكَ الْقُرْاٰنَ لَرَآدُّكَ اِلٰی مَعَادٍ ﴾. (القصص: ٨٥) بے شک وہ اللہ جس نے آپ پر قرآن کریم کی دعوت و تبلیغ لازم کی ہے وہ آپ کو پرانی اصل جگہ واپس فرمائیں گے۔

بے سروسامانی کی حالت میں نکلنے والے کے لیے یہ پیشینگوئی معجزہ ہے۔ ہجرت کے ساتوین سال عمرہ کے لیے، آٹھویں سال فتح مکہ کے لیے اور دسویں سال حجۃ الوداع کے لیے آپ مکہ مکرمہ تشریف لائے۔

٨- سائنس کا یہ نظریہ ہے کہ کائنات کا ایک ہی وجود تھا۔ ایک دھماکہ کے ذریعہ اس کے ٹکڑے ہوگئے اور نظامِ شمسی وجود میں آیا، قرآن کریم نے اس حقیقت کا انکشاف بہت پہلے کیا؛ ﴿ اَوَ لَمْ یَرَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْٓا اَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا ﴾. (الأنبياء: ٣٠)

کیا کافر لوگ نہیں جانتے کہ بے شک آسمان وزمین ملے ہوئے تھے، پھر ہم نے پھاڑ کر ان کو الگ کر دیا۔ آیت کریمہ کا ایک مطلب یہ بھی ہے کہ زمین نباتات نہیں اگاتی تھی اور آسمان پانی نہیں برساتا تھا تو اللہ تعالی نے آسمان سے پانی برسایا اور زمین سے نباتات اگائے۔

٩- پرانے زمانے میں سائنس دان ذرہ ATOM کو ناقابلِ تقسیم کہتے تھے۔ قرآن کریم نے ڈیڑھ ہزار سال پہلے ذرہ کو قابلِ تقسیم کہا۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿ وَمَا یَعْزُبُ عَنْ رَّبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِی الْاَرْضِ وَلَا فِی السَّمَآءِ وَلَآ اَصْغَرَ مِنْ ذٰلِكَ وَلَآ اَكْبَرَ اِلَّا فِیْ كِتٰبٍ مُّبِیْنٍ ﴿٦١﴾ ﴾. (یونس) آپ کے رب سے ذرہ کے برابر کوئی چیز آسمان وزمین مین غائب نہیں اور نہ اس سے چھوٹی اور نہ بڑی مگر یہ سب لوح محفوظ میں ہیں۔

معلوم ہوا کہ ذرہ بھی منقسم ہے۔

اب سائنس دان اس نتیجہ پر پہنچے کہ ایٹم بھی قابلِ تقسیم ہے۔ وہ پروٹون نیوٹرون اور الیکٹرون پر مشتمل ہے۔ اس تحقیق کے نتیجے میں نیوکلیر بم وجود میں آیا۔ قرآن کریم نے ڈیڑھ ہزار سال پہلے اس حقیقت کا انکشاف کیا۔

یہ مضمون علم جدید کا چیلنج، الدرۃ الفردہ، اور خالد سیف اللہ رحمانی کی تفسیر کے مقدمہ اور بعض دوسری کتابوں سے ماخوذ ہے۔

١٠- قرآن کریم میں انسانی خلقت کے حالات کو یوں بیان کیا گیا ہے: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِیْنٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِیْ قَرَارٍ مَّكِیْنٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً

فَخَلَقۡنَا الۡمُضۡغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوۡنَا الۡعِظٰمَ لَحۡمًا ۚ ثُمَّ اَنۡشَاۡنٰهُ خَلۡقًا اٰخَرَ ؕ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحۡسَنُ الۡخٰلِقِيۡنَ ﴿۱۴﴾ ﴾.
(المؤمنون) ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصہ سے بنایا، پھر گوشت کی بوٹی میں سے ہڈیاں بنائیں پھر ہڈیوں کو گوشت کا لباس پہنایا، پھر ہم نے اس کو نئی شکل وصورت دی، یعنی غیر ذی روح کو ذی روح بنایا، یا مردہ سے زندہ ہوا۔ اللہ کی ذات بڑی برکت والی ہے۔

اس آیت کریمہ میں نطفہ کو علقہ بنانے کا ذکر ہے جو جونک کو کہتے ہیں۔ماہرین کہتے ہیں کہ نطفہ بدلنے کے بعد اس کی شکل جونک کی ہوتی ہے جو رحم کی دیوار سے لٹکا ہوا ہوتا ہے اور اس کے بعد اس کی شکل چبائے ہوئے لقمہ کی ہوتی ہے، مضغہ چبائے ہوئے نوالہ کو کہتے ہیں۔ یہ حقائق ڈیڑھ ہزار سال پہلے ایک رسول امی نے بیان فرمائے۔ معلوم ہوا کہ یہ حقائق ان کو اللہ تعالیٰ علیم وخبیر نے بتلائے۔

قرآن کریم میں سائنسی اشارات ودیگر چند مخفی حقائق کے انکشاف کی مزید مثالیں:

۱۔ سورہ تکویر میں سائنسی اشارات: ﴿اِذَا الشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ۪ۙ﴿۱﴾﴾ قیامت میں سورج کی روشنی لپیٹی جائے گی؛ لیکن قربِ قیامت میں سورج کی روشنی لپیٹ کر اس سے بجلی بناتے ہیں۔ ﴿وَ اِذَا النُّجُوۡمُ انۡكَدَرَتۡ ۪ۙ﴿۲﴾﴾ قیامت میں ستارے بے نور ہوجائیں گے؛لیکن قربِ قیامت میں رات کو بجلیوں کی روشنی میں ستارے مکدر اور بے نور نظر آتے ہیں۔ ﴿وَ اِذَا الۡجِبَالُ سُيِّرَتۡ ۪ۙ﴿۳﴾﴾ قیامت میں پہاڑ چلائے جائیں گے؛لیکن قرب قیامت میں پہاڑوں کو چلانا اور ہٹانا معمول کی بات ہے۔ ﴿وَ اِذَا الۡعِشَارُ عُطِّلَتۡ ۪ۙ﴿۴﴾﴾ حاملہ اونٹنیاں معطل ہوجائیں گی؛لیکن قرب قیامت میں کاروں اور جہازوں نے اونٹوں کو معطل کردیا۔ ﴿وَ اِذَا الۡوُحُوۡشُ حُشِرَتۡ ۪ۙ﴿۵﴾﴾ قیامت میں درندوں کو جمع کیا جائے گا؛ لیکن قربِ قیامت میں چڑیا گھر کے اندر ہم یہ منظر دیکھ سکتے ہیں۔ ﴿وَ اِذَا الۡبِحَارُ سُجِّرَتۡ ۪ۙ﴿۶﴾﴾ قیامت میں دریاؤں کو ملایا جائے گا، یا ان کو بھڑکایا جائے گا؛ لیکن قربِ قیامت میں دریاؤں کو ملانا اور مختلف آلات کی آگ سے جلانا اور ان سے بجلی جو آگ ہے حاصل کرنا معمول ہے۔ ﴿وَ اِذَا النُّفُوۡسُ زُوِّجَتۡ ۪ۙ﴿۷﴾﴾ قیامت میں نفوس کو ملایا جائے گا؛لیکن قربِ قیامت میں مختلف انجمنوں نے لوگوں کو ملایا، مزدوروں کی انجمن، ٹیچروں کی انجمن، وکیلوں کی انجمن، مختلف پارٹیوں کی انجمنیں ہمارے سامنے ہیں۔ ﴿وَ اِذَا الۡمَوۡءٗدَةُ سُئِلَتۡ ۪ۙ﴿۸﴾﴾ قیامت میں زندہ درگور سے سوال ہوگا؛لیکن قربِ قیامت میں اسقاط حمل کے بے شمار واقعات سب کو معلوم ہیں۔ ﴿وَ اِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتۡ ۪ۙ﴿۱۰﴾﴾ قیامت میں عمل نامے پھیلائے جائیں گے؛لیکن قربِ قیامت میں اخبارات، رسالے اور انٹرنیٹ کے ذریعے صحیفوں کا پھیلانا سب کے مشاہدے میں ہے۔ ﴿وَ اِذَا السَّمَآءُ كُشِطَتۡ ۪ۙ﴿۱۱﴾﴾ قیامت میں آسمان کی کھال اتاری جائے گی؛لیکن قربِ قیامت میں فلکیات کی تحقیقات بھی کھال اتارنے کی طرح ہے۔ ﴿وَ اِذَا الۡجَحِيۡمُ سُعِّرَتۡ ۪ۙ﴿۱۲﴾ وَ اِذَا الۡجَنَّةُ

اُزۡلِفَتۡ ﴾ قیامت میں جہنم کو بھڑکایا جائے گا اور جنت کو قریب کردیا جائے گا؛ لیکن قربِ قیامت میں فیکٹریوں اور فلموں میں جہنم کی آگ کے مناظر اور پارکوں اور سیاحت کے مقامات میں جنت کے مناظر دیکھنے میں آتے ہیں۔ ان آیات کا تعلق قیامت سے ہے؛ مگر اس سے پہلے اس کے مقدمات شروع ہوجائیں گے۔ شیخ غماری کا اس سلسلے میں «مطابقة الاختراعات العصرية» کے نام سے ایک رسالہ بھی ہے۔

۲- ﴿ اَلۡقَارِعَةُ ۙ مَا الۡقَارِعَةُ ۚ ﴾ دھماکہ اور کیا ہے دھماکہ؟ بم (BOMB) کے دھماکے کا تصور پیش کیا گیا۔ اجسام ارضیہ اور سماویہ کے ٹکراو سے جو آواز پیدا ہوگی وہ کتنا بڑا دھماکہ ہوگا۔

۳- یا جیسے یہود کے بارے میں آتا ہے: ﴿ ضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ الذِّلَّةُ اَيۡنَ مَا ثُقِفُوۡۤا اِلَّا بِحَبۡلٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ حَبۡلٍ مِّنَ النَّاسِ ﴾. (آل عمران: ۱۱۲) جہاں بھی ہوں گے ذلیل ہوں گے اِلا یہ کہ اللہ کی رسی تھام لیں، یا لوگوں کی حمایت سے بر سر اقتدار آجائیں۔ جیسے آج کل اسرئیل کا وجود بڑی طاقتوں کا مرہونِ منت ہے، اگر وہ حمایت سے دستبردار ہوجائیں، تو اس کی کوئی حیثیت نہ رہے گی۔ امام رازی اور قاضی محمد کنعان ﴿ ضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ الذِّلَّةُ اَيۡنَ مَا ثُقِفُوۡۤا ﴾ کو انشاء پر محمول کرتے ہیں «بأن يُحارَبوا ويُقتلوا، وتُسبَى ذراريُّهم، وتملك أراضيهم». (قرة العينين لمحمد كنعان، ص۸۱) یعنی تم ان سے قتال کرکے ان پر ذلت مسلط کردو۔

۴- ﴿ يُكَوِّرُ الَّيۡلَ عَلَى النَّهَارِ ﴾. (الزمر: ۵) رات کو دن پر لپیٹتے ہیں۔ تکویر گول چیز پر کسی چیز کے لپیٹنے کو کہتے ہیں۔ جس میں زمین کے کروی اور گول شکل کی جانب اشارہ ہے۔ اور اسی سائنسی بنیاد پر دلائل اور شواہد قائم کیے جاتے ہیں کہ زمین کی پیدائش سے پہلے ایک گولہ تھا جس کے پھٹنے سے زمین، چاند اور ستارے بن گئے: ﴿ اَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضَ كَانَتَا رَتۡقًا فَفَتَقۡنٰهُمَا ﴾. (الأنبیا: ۳۰) یہ دنیا ایک نقطے کی شکل میں منجمد تھی، ہم نے اس کو پھاڑ دیا۔ سائنس والے آج کل یہی کہتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے دوسری تفسیر بھی مروی ہے کہ آسمان کو بارش کے ساتھ پھاڑ دیا اور زمین کو نباتات کے ساتھ پھاڑ دیا۔ اس سے پہلے دونوں بند تھے۔

۵- ﴿ يَّخۡرُجُ مِنۡۢ بَيۡنِ الصُّلۡبِ وَالتَّرَآئِبِ ﴾. (الطارق) کی تفسیر میں لوگ حیران تھے، آج کل اس کی تشریح آسان ہوگئی ہے، ڈاکٹر لوگ کہتے ہیں کہ خصیتین بچے کے بننے کے وقت صلب میں ہوتے ہیں، آہستہ آہستہ نیچے اترتے ہیں۔ قرآن کریم نے اصل بعید کو بیان کیا، مِن ابتدائے غایت کے لیے ہے۔ جس بچے کے خصیتین اوپر پھنس جاتے ہیں ڈاکٹر بذریعہ آپریشن ان کو نیچے اتارتے ہیں۔ اور شیخ علامہ صابونی نے لکھا ہے کہ علم جدید کی روشنی میں ماء الرجل پشت کی ہڈیوں میں اور ماء المرأۃ سینے کی اوپر والی ہڈیوں میں بنتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: «وقد جاء العلم الحديث بمخترعاته ومكتشفاته ليخبر عن هذه الحقيقة التي حدث عنها

القرآن فقد كشف العلم الحديث أن في عظام الظهر يتكوّن ماء الرجل وفي عظام الصدر العلوية يتكوّن ماء المرأة، وعند اللقاء الجنسي يتدفق المني بقوة وشدة ويلتقي مع البويضة الأنثوية ليجتمعا في قرار مكين هو الرحم». (الإبداع البياني في القرآن العظيم، ص٤٠٣)

٦- ﴿لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِيْ بَنَوْا رِيْبَةً فِيْ قُلُوْبِهِمْ اِلَّآ اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ﴾. (التوبة: ١١٠) أي: حركة قلوبهم۔ جو عمارت انھوں نے بنائی ہے وہ ان کے دِلوں میں اُس وقت تک برابر شک پیدا کرتی رہے گی جب تک کہ ان کے دِل ہی ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہو جاتے۔ یعنی بے چینی بڑھ کر بلڈ پریشر (BLOOD PRESSURE) میں تبدیل ہو جاتی ہے، اور پھر بلڈ پریشر بڑھ کر ہارٹ فیل (HEART FAILURE) یعنی دل کی حرکت کے بند ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔

٧- ﴿وَ خَلَقْنَا لَهُمْ مِّنْ مِّثْلِهٖ مَا يَرْكَبُوْنَ ۝﴾. (یس) اور ہم نے ان کے لیے کشتی جیسی اور بھی چیزیں پیدا کیں جن پر یہ سواری کرتے ہیں۔ بعض نے اس سے اُونٹ مراد لیے ہیں، اور بعض نے سیارات وغیرہ۔

٨- ﴿الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا فَاِذَآ اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ ۝﴾. (یس) وہی ہے جس نے تمھارے لیے سبز درخت سے آگ پیدا کر دی ہے، پھر تم ذرا سی دیر میں اُس سے سلگانے کا کام لے لیتے ہو۔

آگ جلانے کے لیے سبز درخت کا متعدد طرح سے استعمال:

سبز درخت متعدد طرح سے آگ جلانے کے کام آتا ہے، مثلاً:

١- سبز درخت فضا میں آکسیجن مہیا کرتے ہیں، جس کے بغیر آگ کا تصور ناممکن ہے۔ اور اس صورت میں ﴿مِنَ الشَّجَرِ﴾ میں مِن ابتدائیہ ہو گا۔

٢- درخت سبز پتوں کے ذریعہ سورج کی شعاؤں کو اپنے اندر محفوظ کرتے رہتے ہیں، جس کی وجہ سے اپنی حیات میں کاربن ڈائی آکسائڈ کا ایک بڑا ذخیرہ اپنے اندر جذب کر لیتے ہیں جو بعد میں جلانے کے کام آتی ہے۔

٣- جو درخت عرصہ دراز گزرنے کے بعد کسی طوفان وغیرہ کے سبب زمین کے اندر چلے جاتے ہیں وہ موسمی اتار چڑھاؤ اور مختلف عوامل سے مل کر کوئلے میں تبدیل ہو جاتے ہیں، جو آگ جلانے کا بہترین ایندھن ہوتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ﴿مِنَ الشَّجَرِ﴾ میں مِن سببیہ ہو گا۔

انجینئر شفیع حیدر صاحب لکھتے ہیں: ”درختوں کے ان گنت فائدے ہیں۔ ان میں سے نہایت اہم یہ ہے

کہ درختوں کا سبز مادہ "کلوروفل" درخت کی شاخوں کی رگوں میں خون کا کام دیتا ہے۔ جس طرح ہماری رگِ دل اور رگِ جان میں لہو کا سیل رواں ہے۔

چنانچہ درختوں کا کام ہے کہ ان کا سبز مادہ "کلوروفل" فضا سے کاربن ڈائی آکسائڈ لے کر فضا میں آکسیجن مہیا کرتا ہے۔ وہی آکسیجن جس کے بغیر آگ کا تصور ناممکن ہے۔ دہکتے شعلے ہوں یا لپکتی آگ ہر جگہ آکسیجن کے بغیر یہ عمل ہونا ناممکن ہے۔

آیت کے معنی سے ایک پہلو یہ بھی نکلتا ہے کہ درخت اپنی حیات میں کاربن کا کثیر ذخیرہ اپنے اندر جذب کرتے ہیں اور پھر یہی کاربن جلانے کے کام آتی ہے۔ درخت کا کام یہیں ختم نہیں ہو جاتا۔ آج سے کئی ملین سال پہلے جو درخت ساحلی اور دلدلی علاقوں میں زیر زمین چلے گئے، وہاں عرصہ دراز کے موسمی اُتار چڑھاؤ اور کئی عوامل سے مل کر وہ کوئلے میں تبدیل ہو گئے۔ یہی کوئلہ آج دور حاضر کا مقبول عام ایندھن ہے جو آگ جلانے میں کام آتا ہے"۔ (قرآن، سائنس اور ٹکنالوجی-انجینئر شفیع حیدر دانش، ص ۲۴۳)

اس مضمون کو دکتور عبد الرحمن حسن حبنکہ میدانی نے بھی اپنی تفسیر «معارج التفكر ودقائق التدبر» (٦/ ٢٢٣-٢٢٤) میں بہترین انداز میں بیان کیا ہے۔

۹- ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾. (النساء:٥٦) ڈاکٹر حضرات کہتے ہیں کہ کھال کے جل جانے سے احساس ختم ہو جاتا ہے۔ قرآن کریم نے صدیوں پہلے اس بات کو بیان کر دیا ہے۔

۱۰- ﴿وَ اَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَاْسٌ شَدِيْدٌ﴾. (الحديد:٢٥) ایک شخص نے اس آیت کے معانی کے پیش نظر عجیب جملہ کہا کہ اس آیت پر ایمان لانے والے اس میں بیان کردہ لوہے کے منافع اور فوائد سے محروم ہیں۔

۱۱- ﴿وَ فَارَ التَّنُّوْرُ﴾. (هود:٤٠) کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ کشتی کا انجن اسٹارٹ ہو گیا، جو تنور کے ساتھ مشابہ ہے، جس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کا پٹرول تھا، انجن تنور کی طرح گرم ہو جاتا ہے اور ابلنے لگتا ہے۔

اعجاز القرآن پر بیسیوں کتابیں علمائے کرام نے لکھی ہیں، جن میں اعجاز القرآن کے علاوہ معترضین کے اعتراضات کے دندان شکن جوابات بھی ہیں۔ چند کتابوں کے نام ہم لکھتے ہیں:

إعجاز القرآن لثلاثة من الأعلام: الرماني(م:٣٨٦)، والخطابي(م:٣٨٨)، والجرجاني (م:٤٧١).

إعجاز القرآن، لأبي بكر الباقلاني (م:٤٠٣).

الإعجاز الطبي في القرآن، للدكتور محمود دياب.

اعجاز القرآن، لمولانا شبیر احمد عثمانی۔

التصوير الفني في القرآن، للسيد قطب.

البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين الزركشي ۲/۹۰ کے بعد۔

مناهل العرفان في علوم القرآن، للزُّرقاني.

الزيادات والإحسان في علوم القرآن لابن عقيلة المكي (م: ۱۱۵۰)، یہ کتاب دار البشائر سے دس جلدوں میں چھپی ہے۔ چھٹی جلد میں اعجاز القرآن کی بحث ہے۔

علوم القرآن، للدكتور نور الدين عتر.

علوم القرآن، لمحمد علي الصابوني.

علوم القرآن، لمولانا شمس الحق افغانی۔

علوم القرآن، لمولانا محمد تقی عثمانی۔

٣٥- وَمَنْ وَصَفَ اللهَ بِمَعْنًى مِنْ مَعَانِي الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ[١]، فَمَنْ أَبْصَرَ هَذَا اعْتَبَرَ، وَعَنْ مِثْلِ قَوْلِ الْكُفَّارِ انْزَجَرَ، وَعَلِمَ أَنَّهُ[٢] بِصِفَاتِهِ لَيْسَ كَالْبَشَرِ.

ترجمہ: اور جو شخص اللہ تعالی کے لیے انسانی صفات میں سے کوئی صفت ثابت کرے تو اس نے کفر کیا؛ البتہ جس نے اس کو بصیرت کی نگاہ سے دیکھا اسے نصیحت حاصل ہوئی اور کفار کے قول کی مشابہت سے رک گیا، اور اسے اس بات کا علم ہو گیا کہ اللہ تعالی اپنی صفات میں انسانوں کی طرح نہیں۔

أبصر: دل کی نگاہوں سے دیکھا۔ یہاں أبصر سے بصیرت قلبی مراد ہے؛ کیونکہ معانی کو ظاہری نگاہوں سے نہیں دیکھا جاسکتا۔ کما في قوله تعالی: ﴿فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ ۝﴾. (الحشر)

هذا سے «مَنْ وَصَفَ اللّٰهَ بِمَعْنًى مِنْ مَعَانِي الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ» کی طرف اشارہ ہے۔

اعتبر: اعتبر به: کسی سے عبرت و نصیحت حاصل کرنا، سبق لینا۔ أي: اعتبر بالكفار القائلين بالمماثلة المستحقين لسقر.

انزجر: رکنا، باز آنا، دھمکی میں آنا۔ أي: كف عن مثل ذلك القول لئلا يلزمه ما لزم الكفار.

اللہ تعالی کو مخلوق کی کسی بھی صفت کے مشابہ کہنا یا اس کا اعتقاد رکھنا کفر ہے:

مصنف رحمہ اللہ نے گزشتہ عبارت «إن القرآن كلام الله...» میں اللہ تعالی کے لیے صفت کلام کو ثابت کیا ہے۔ اب اِس عبارت سے اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی صفات مخلوق کی صفات کی طرح نہیں۔ اللہ تعالی کی صفت کلام قدیم ہے ازلی ہے، منہ، زبان اور جوارح کی محتاج نہیں، اور نہ ہی حروف واصوات کی جنس سے ہے؛ جبکہ مخلوق کا کلام مخلوق وحادث اور حروف واصوات کی جنس سے ہوتا ہے اور جوارح کا محتاج ہوتا ہے۔ جس طرح خالق کو مخلوق پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح خالق کی صفات کو بھی مخلوق کی صفات پر قیاس نہیں کیا جاسکتا؛ کیونکہ مخلوق کی صفات حادث ہیں اور خالق تعالی کی صفات قدیم ہیں۔ اللہ تعالی اپنی ذات وصفات میں یکتا ہے۔ خالق کو مخلوق کے مشابہ قرار دینا نصِ قرآنی کی مخالفت کی وجہ سے کفر ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾. (الشوری:١١)

کفار ومشرکین اور یہود ونصاری نے اللہ تعالی کے کلام کو مخلوق کے کلام کے مشابہ سمجھا۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ لَوْ لَا يُكَلِّمُنَا اللّٰهُ اَوْ تَاْتِيْنَآ اٰيَةٌ ؕ كَذٰلِكَ قَالَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِّثْلَ

---

(١) سقط من ٢، ٢١ من قوله «ومن وصف» إلى قوله «فقد كفر». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) في ١٢ «واعلم أن الله تعالى». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

قَوْلِهِمْ ۘ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾. (البقرة:١١٨) اور جاہل لوگوں نے کہا: اللہ تعالی ہم سے کلام کیوں نہیں کرتے، یا ہمارے پاس مطلوبہ نشانی کیوں نہیں آتی۔ اس طرح کے مطالبات پہلے لوگوں نے بھی کیے تھے، ان کے دل ودماغ اور سوچ وفکر یکساں ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جو شخص اس سلسلے میں غور وفکر کرے گا وہ کفار جیسی بات نہیں کہہ سکتا؛ کیونکہ خالق اپنی ذات وصفات میں مخلوق کے مشابہ نہیں ہو سکتا۔

اللہ تعالی کی کسی صفت کا انکار تعطیل ہے۔ معطلہ اللہ تعالی کی صفات کے منکر ہیں، وہ کہتے ہیں کہ سمع وبصر اور کلام کان آنکھ اور منہ وزبان کے محتاج ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کا کلام، سمع وبصر اور دیگر صفات اعضاء کے محتاج نہیں۔ اللہ تعالی کے لیے اعضاء وجوارح نہیں ہو سکتے۔

اور اللہ تعالی کی کسی صفت کو مخلوق کی صفت کے مشابہ قرار دینا تشبیہ ہے۔ مشبہہ اللہ تعالی کو مخلوق کے مشابہ قرار دیتے ہیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ان دونوں کے درمیان ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ نہ تو اللہ تعالی کی کسی صفت کا انکار کرتے ہیں اور نہ ہی اللہ تعالی کی کسی صفت کو مخلوق کے مشابہ سمجھتے ہیں۔

٣٦- وَالرُّؤْيَةُ حَقٌّ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ بِغَيْرِ إِحَاطَةٍ وَلَا كَيْفِيَّةٍ، كَمَا نَطَقَ بِهِ كِتَابُ رَبِّنَا حَيْثُ قَالَ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.[القيامة:٢٢-٢٣]

٣٧- وَتَفْسِيْرُهُ عَلَى مَا أَرَادَ(١) اللهُ تَعَالَى وَعَلِمَهُ(٢)، وَكُلُّ مَا(٣) جَاءَ فِي ذَلِكَ مِنَ الْحَدِيْثِ الصَّحِيحِ عَنِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنْ أَصْحَابِهِ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيهِمْ أَجْمَعِيْنَ(٤)، فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَمَعْنَاهُ عَلَى مَا أَرَادَ(٥)، لَا نَدْخُلُ فِي ذَلِكَ مُتَأَوِّلِيْنَ بِآرَائِنَا، وَلَا مُتَوَهِّمِيْنَ بِأَهْوَائِنَا، فَإِنَّهُ مَا سَلِمَ فِي دِيْنِهِ إِلَّا مَنْ سَلَّمَ لِلّٰهِ -عَزَّ وَجَلَّ- وَلِرَسُوْلِهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وَرَدَّ عِلْمَ(٦) مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ(٧) إِلَى عَالِمِهِ.

ترجمہ: اہل جنت کا اپنے پروردگار کو دیکھنا برحق ہے؛ لیکن یہ دیکھنا بغیر کسی احاطہ اور کیفیت کے ہوگا، جیسا کہ ہمارے پروردگار کی کتاب نے بیان کیا: ”اس روز بہت سے چہرے پُررونق ہوں گے اپنے رب کو دیکھ رہے ہوں گے“۔ اس کی تفسیر وہی ہے جو اللہ تعالی کی مراد اور علم میں ہے۔ اور اس سلسلے میں جو بھی صحیح احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے منقول ہیں ان کا بھی معنی ومفہوم وہی ہے جو اللہ کی مراد ہے۔ ہم اس میں تاویل کر کے اپنی آراء اور توہم سے اپنے خیالات داخل کرنا نہیں چاہتے؛ اس لیے کہ دین میں وہی سلامت رہا جس نے اللہ اور اس کے رسول کے سامنے سرِ تسلیم خم کیا، اور مشتبہ چیزوں کا علم اس کے جاننے والے کے سپرد کر دیا۔

الرؤية: رؤیت سے مراد: رؤیت بصری، یعنی آنکھوں سے دیکھنا ہے۔

---

(١) في ١، ٨، ١٦، ١٨، ٢٦، ٣١ «أراده». وفي ٣، ١٩ «ما أراد» بدون «على». والمثبت من بقية النسخ.

(٢) قوله «وعلمه» سقط من ٧، ٨، ١٣، ١٩، ٢٥، ٢٧، ٣٤، ٣٥. وسقط من ٢١ قوله «وتفسيره على ما أراد الله تعالى وعلمه». والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المعنى.

(٣) في ١١ «فكل». وفي ٣، ١٤ «وكما». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) قوله «وعن أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين» سقط من ٢، ٦، ٧، ٩، ١١، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٥. وهي زيادة حسنة.

(٥) في ٣٣ «ومعناه كما أراد». وفي ١، ٣، ٤، ٥، ١٧ «ومعناه وتفسيره على ما أراد». وفي ١٦، ١٨، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٢ «وتفسيره على ما أراد». وفي ١٩، ٢٠، ٢٥ «وتفسيره ما أراد الله تعالى». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء. و في ١٣، و١٦، ٢٨، ٢٩، ٣٢ بعده زيادة «وعلم». والمفهوم سواء.

(٦) قوله «علم» سقط من ٦، ١٢. ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٧) في ٤، ٥، ١٠، ١٣ «عليه علمه». والمعنى سواء. و في ٢٧ «إليه علمه». وهو خطأ. والمثبت من بقية النسخ.

حق: أي ثابتة بإثبات الله لها.

بغير احاطة: یعنی مرئی کی جہات وحدود کے ادراک کے بغیر۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ حدود اور جہات سے منزہ ہیں۔

ولا كيفية: کیفیت سے مراد مرئی کا کسی جہت میں ہونا، رائی اور مرئی کے درمیان مناسب مسافت کا ہونا اور رائی کے ذہن میں مرئی کی صورت کا نقش ہونا وغیرہ۔ یہ تمام چیزیں جسم کی کیفیات ہیں جس سے اللہ تبارک وتعالیٰ کی ذات بالا وبرتر ہے۔

متأولين: التأويل: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله. کسی لفظ کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر احتمالی معنی مراد لینا۔ یعنی وہ تاویل منفی اور مردود ہے جو قرآن وسنت، اجماعِ امت اور لغت سے متصادم ہو، جیسے ﴿وُجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ میں نظر سے انتظار لیا جائے اور جو تاویل قریب اور مدلل ہو اس کی نفی مراد نہیں؛ ورنہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت میں آمنا سامنا نہ ہونا، کسی صورت کا منقش نہ ہونا، درمیان میں مسافت کا نہ ہونا بھی تاویل اور خلافِ ظاہر ہے۔

شیخ ہرری لکھتے ہیں کہ امام طحاوی فرماتے ہیں: «منه بدا بلا كيفية قولا» فلو لا أنه يرى التأويل في الجملة لم يقل بلا كيفية قولا». (شرح العقيدة الطحاوية، ص١٧٩)

اگر امام طحاوی تاویل کے قائل نہ ہوتے تو یہ کیوں فرماتے کہ کلام اللہ تعالیٰ سے بغیر کیفیت کے ظاہر ہوا۔ پھر لکھتے ہیں: «وإنما يتوجه كلامه إلى أهل الأهواء، فإنهم يؤولون بآرائهم التي لا تستند إلى نظر عقلي صحيح، ولا إلى المنقول الصحيح». (شرح العقيدة الطحاوية، ص١٧٩)

بآرائنا: الرأي: ما أدى إليه الفهم باجتهاده. غور وفکر کے نتیجے میں ذہن میں آنے والی بات۔

متوهمين: التوهم: دل میں کسی چیز کا خیال لانا، خواہ اس چیز کا وجود ہو یا نہ ہو۔

بأهوائنا: الهوى: خواہشات نفس۔

اہلِ جنت کو اللہ تعالیٰ کا دیدار نصیب ہوگا:

تمام اہل السنۃ والجماعۃ کا یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ اہل جنت کو اللہ تعالیٰ کی رؤیت بغیر اس کی حقیقت کے جانے اور بغیر اس کی ذات کے احاطہ کے ہوگی۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. (الأنعام:١٠٣) وقال تعالیٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾. (طه) یعنی نہ تو مخلوق کا علم اللہ تعالیٰ کی ذات کا احاطہ کر سکتا ہے اور نہ ہی مخلوق کی نگاہ اس کا احاطہ کر سکتی ہے؛ کیونکہ احاطہ جسم کا ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات جسم سے پاک ہے۔

اللہ تعالیٰ کی رؤیت کی کیفیت کو بیان نہیں کرسکتے، ایک حالت ہوگی جو ختم ہوجائے گی۔ اللہ تعالیٰ کی رؤیت کی کیفیت ایک حال ہے جو مقال سے ادا نہیں ہوسکتا، اور حال اگر مقال سے ادا ہو تو حال نہیں رہتا۔

اللہ تعالیٰ کا دیدار اہلِ جنت کے ساتھ خاص ہوگا، کفار واہلِ جہنم اس نعمت سے محروم ہوں گے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝﴾. (المطففين: ١٥)

مصنف کی اس عبارت میں جہمیہ ومعتزلہ اور ان کے متبعین خوارج وروافض کی تردید ہے جو اہلِ جنت کے لیے رؤیت باری تعالیٰ کے منکر ہیں۔

رؤیت باری تعالیٰ کے سلسلے میں جو بھی آیاتِ قرآنیہ اور احادیث صحیحہ وارد ہوئی ہیں ہم ان کی تفسیر وتشریح کو اللہ اور اس کے رسول کے سپرد کرتے ہیں؛ کیونکہ متشابہات میں شکوک وشبہات یا اپنے وہم وگمان سے کوئی ایسی تاویل وتشریح جو سنت کے خلاف ہو ہلاکت کا باعث ہے۔ جب نقل سے کوئی بات ثابت وصحیح ہو تو عقل اسے تسلیم کرے یا نہ کرے اس کا ماننا اور اس پر ایمان لانا ضروری ہے؛ اس لیے کہ عقل کی رسائی محدود ہے، ہر بات کا عقل میں آنا ضروری نہیں۔ عقل کا گھوڑا متشابہات کے کوہِ ہمالیہ پر نہیں چڑھ سکتا ؛بلکہ اوندھا گر کر لڑھک جائے گا۔

معتزلہ نے رؤیت باری تعالیٰ کو بعید از عقل سمجھا، اس لیے اس کا انکار کر بیٹھے۔ اور مشبہہ نے مخلوق کے درمیان رؤیت کے لیے جہت کو ضروری سمجھا تو اللہ تعالیٰ کے لیے بھی جہت کے قائل ہوگئے۔ اور یہ دونوں عقل اور وہم کو بنیاد بنانے کی وجہ سے گمراہ ہوئے۔

رؤیت باری تعالیٰ کے بارے میں قرآن اور احادیث صحیحہ سے اتنا ثابت ہے کہ اہل جنت کو اللہ تعالیٰ کی رؤیت ہوگی، بس دین وایمان کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو حق جانے۔ تفصیل قرآن وحدیث میں بیان نہیں کی گئی، اس لیے اس میں توقف کرے اور اس کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کردے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾. (الإسراء: ٣٦) جس چیز کا آپ کو علم نہیں اس کے پیچھے نہ پڑیے۔

اقسامِ رؤیت:

رؤیت کی تین قسمیں ہیں: (۱) رؤیت علمی، (۲) رؤیت حلمی، (۳) رؤیت بَصَری۔

رؤیت علمی یہ ہے کہ علم میں آجائے، اور حلمی: خواب میں دیکھنا، اور بصری: آنکھوں سے مشاہدہ کرنا۔

کیف: اس ہیئت کو کہتے ہیں جو قار الذات ہو، یعنی جس کی ذات برقرار ہو اور لمبی ہو۔

سید شریف جرجانی لکھتے ہیں: «الكيف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته». (التعريفات، ص٨١)

کیف کی چار اقسام:

(۱) کیف محسوسہ: جو محسوس کی جاسکے۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف) کیفیتِ محسوسہ راسخہ، جیسے شہد کی مٹھاس۔

(ب) غیر راسخہ جیسے «حمرة الخجل»، یا «صفرة الوجل» جو تھوڑی دیر کے لیے ہوتی ہے۔

(۲) کیفیتِ نفسانیہ: جس کا تعلق نفس کے ساتھ ہو۔ کیفیتِ نفسانیہ کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) ایک کیفیت نفسانیہ وہ ہے جس کو مَلَکہ کہتے ہیں جو راسخ فی النفس اور پکی ہوتی ہے، جیسے نفس کے اندر علم کی کیفیت آگئی جو پکی ہے۔ جیسے: سورۂ فاتحہ اور سورۂ اخلاص کا یاد ہونا۔

(ب) دوسرے کو حال کہتے ہیں جو راسخ نہیں، جیسے علم ہے؛ لیکن مستحضر نہیں، دماغ پر زور دے کر اسے یاد کرنے اور اس کے استحضار کی کوشش کی جاتی ہے۔

(۳) الكيفيات التي تتعلق بالكميات: یعنی وہ کیفیت جو مقدار کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) متصل: مثلاً: مثلّث، یعنی طول عرض عمق، جو جسم کے ابعادِ ثلاثہ کہلاتے ہیں۔ تربیع و تثلیث وغیرہ انہی کمیات کے قبیل سے ہیں۔

(ب) منفصل: جو مقدار سے تو تعلق رکھتی ہے؛ لیکن ذات سے متصل نہیں؛ بلکہ منفصل ہے۔ جیسے زوج اور فرد وغیرہ، جو عدد سے متعلق ہے؛ لیکن منفصل ہے۔

(۴) کیفیت استعدادیہ: قبول کرنے اور نہ کرنے کی استعداد و صلاحیت۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) استعداد القبول، جیسے لین یعنی نرمی، جو دباؤ کو قبول کرتی ہے۔ یعنی دبنے والی چیز۔

(ب) استعداد عدم القبول، جیسے پتھر اور لوہے کی صلابت والی کیفیت جو وزن کے دباؤ کو قبول نہیں کرتی۔ یعنی نہ دبنے والی چیز۔ (راجع: شرح المقاصد ۲/۲۱۷. وكشاف اصطلاحات الفنون ۲/۱۳۹۴-۱۳۹۶. ودستور العلماء ۳/۱۱۰-۱۱۱)

اللہ تعالیٰ کے لیے مثال:

جمعہ کے خطبوں میں خطیب حضرات جوش میں آکر کہتے ہیں: «لا مثل له ولا مثال له». مثل کی نفی تو صحیح ہے؛ لیکن مثال کے لیے تو قرآن مجید میں صراحت سے آیا ہے: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾. (النور: ۳۵) اور مثل صفات میں کسی سے مشابہت کا نام ہے؛ چونکہ اللہ کی صفاتِ مخصوصہ عالیہ میں کوئی شریک اور سہیم نہیں ہو سکتا؛ اس لیے اس کا مثل بھی نہیں ہو سکتا۔

اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے نہ جوہر، نہ اللہ تعالیٰ کا کوئی رنگ ہے نہ بدن۔ اللہ تعالیٰ کی مثال کالروح فی البدن ہے، جس طرح روح مدبر فی البدن ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ مدبر فی العالم ہے، جیسے روح کو دیکھا نہیں جاسکتا اسی طرح اللہ تعالیٰ کو بھی اِس دنیا میں دیکھا نہیں جاسکتا، جیسے روح نہ سرخ ہے نہ سفید ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی الوان سے پاک ہیں۔

سلطنت عمان کے مفتی عام شیخ خلیلی اباضی خارجی نے رؤیت باری تعالیٰ کا انکار کیا:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں معتزلہ، جہمیہ اور خوارج وغیرہ کا رد کیا ہے، جو اللہ تعالیٰ کی رؤیت کے قائل نہیں۔(شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٢. والرد على الجهمية للإمام أحمد بن حنبل، ص١٣٢)

اس زمانے میں بھی معتزلہ اور خوارج آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔، کچھ عرصہ پہلے سلطنت عمان کے مفتی عام احمد بن حمد خلیلی الاباضی الخارجی نے تین مسائل: ١- قرآن کریم مخلوق ہے۔ ٢- اللہ کی رؤیت نہیں ہوسکتی۔ ٣- گناہ کبیرہ کا مرتکب مخلد فی النار ہے۔ پر «الحقُّ الدَّامِغ» کے نام سے کتاب لکھی۔ اس کے رد میں ایک سلفی شیخ علی بن محمد ناصر الفقیہی نے «الرد القويم البالغ على كتاب الخليلي المسمى بالحق الدامغ» کے نام سے کتاب تصنیف فرمائی۔

خلیلی صاحب نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ کبھی کبھی جب نظر اِلیٰ کے ساتھ استعمال ہو، تو اس کے معنی انتظار کے ہوتے ہیں، مثلاً: «أنظر إلى الله ثم إليك» میں اللہ تعالیٰ اور پھر آپ کے احسان کا متوقع اور منتظر ہوں۔ تو ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾.(القيامة) میں بھی یہی مراد ہے؛ لیکن علامہ آلوسی اور دوسرے مفسرین نے لکھا ہے کہ جب نظر وجہ کی طرف منسوب ہو تو وہ دیکھنے کے معنی میں ہوتا ہے، وجه زيد ناظر بمعنی وجه زيد منتظر نہیں آتا۔ نیز "الرد القويم البالغ" میں مرقوم ہے: «قال أبومنصور الأزهري: ومن قال: إن معنى قوله ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ بمعنى منتظرة، فقد أخطأ؛ لأن العرب لا تقول: نظرتُ إلى الشيءِ بمعنى انتظرته، وإنما تقول: نظرت فلانًا، أي: انتظرته».
(بحوالہ تہذیب اللغۃ ١٤/٣٧١)

علامہ آلوسی زمخشری پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «والزمخشري إذا تحقّقت كلامه رأيتَه لم يَدَّعِ أن النظر بمعنى الانتظار ليتعقَّب عليه بما تعقّب، بل أراد أن النظر بالمعنى المتعارف كناية عن التوقع والرَّجاء، فالمعنى عنده أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربِّهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه سبحانه وتعالى. ويرد عليه أنه يرجع إلى إدارة الانتظار لكن كناية والانتظار لا يساعده المقام إذ لا نعمة فيه، وفي مثله قيل الانتظار موتٌ أحمر». (روح المعاني، القيامة:٢٣)

نیز علامہ آلوسی نے اس آیت کریمہ کی تفسیر میں حدیث نبوی نقل فرمائی جو رؤیت باری تعالیٰ میں صریح ہے: «قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: «إن أدنى أهل الجنة منـــزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة، وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية» ثم قرأ رسول الله صلّى الله عليه وسلم: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾». (روح المعاني، القيامة:٢٣)

نیز مسند احمد (۴/ ۳۶۴) اور سنن نسائی (۳/ ۵۵) میں سند جید کے ساتھ حدیث ہے جس میں لمبی دعا ہے، اس میں: «ولذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك» مذکور ہے۔ (الرد القویم، ص۷۳)

نیز صحیح مسلم کی حدیث ہے: «إذا دخل أهل الجنةِ الجنةَ، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئًا أزيدُكم؟ فيقولون: ألم تُبَيِّضْ وُجوهنا؟ ألم تُدخِلْنا الجنةَ، وتُنَجِّنا مِن النّار؟ قال: فيَكشِف الحِجابَ، فما أُعطُوا شيئًا أحبَّ إليهم مِن النظر إلى ربهم عزَّ وجَلَّ». (صحيح مسلم، رقم:٢٧٩)

حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت کے بارے میں متواتر احادیث موجود ہیں؛ اس لیے آخر میں خلیلی اباضی کو یہ تسلیم کرنا پڑا کہ احادیث میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت سے مراد تجلیات ربانیہ کا مشاہدہ ہے۔ (الحق الدامغ، ص٦١-٦٢)

معتزلہ کے دلائل:

(۱) قال اللہ تعالیٰ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. (الأنعام:١٠٣)

جواب: ۱- یہاں ادراک بمعنی احاطہ کی نفی ہے، نفس رؤیت کی نفی نہیں، ممکن ہے کہ ظہورِ تجلی ذات ہو، جیسے آئینے میں کوئی اپنا عکس دیکھے۔ تجلی کا معنی ہے: «ظهور الشيء في المرتبة الثانية». جس کی مثال آئینے کے عکس کی ہے۔ اور ادراک کے معنی احاطہ کے آتے ہیں۔ ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝ قَالَ كَلَّا ۖ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ۝﴾. (الشعراء) بنی اسرائیل اور فرعونی ایک دوسرے کو دیکھ رہے تھے پھر بھی کہا کہ ہم تو گھیر لئے جائیں گے، یا پا لئے جائیں گے، یعنی فرعون اور اس کے لشکری ہم پر قابو پا لیں گے۔ سورہ طہٰ میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿لَّا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ ۝﴾ یعنی رؤیت کے اثبات کے ساتھ ادراک کی نفی کی جا رہی ہے۔

۲- ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ کا دوسرا جواب علماء یہ دیتے ہیں کہ دنیا کی آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کو دیکھنا محال ہے، ہم آخرت کی رؤیت کی بات کرتے ہیں۔

۳- تیسرا جواب یہ کہ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ سے مراد ابصار الکفار ہے۔ اور قرینہ یہ کلام ہے: ﴿كَلَّآ

﴿اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ﴾. (المطففين:١٥)

بعض ابصار ادراک نہیں کریں گی، یہ سالبہ جزئیہ ہے۔ اور اس کی نقیض موجبہ کلیہ ہے اور وہ یہ ہے:
«كل مؤمن يراه».

(۲) معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ: اللہ تعالیٰ کی رؤیت جنت کی تمام نعمتوں سے اعلیٰ درجہ کی نعمت ہے، جب رؤیت سے فارغ ہو کر آئیں گے تو یہ ترقی معکوس ہو گی، گویا اہل جنت کمال سے نقص کی طرف تنزل اختیار کریں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کمال سے نقص کی طرف رجوع نہیں؛ بلکہ ایک نعمت سے دوسری نعمت اور ایک لذت سے دوسری لذت کی طرف انتقال کرنا ہے۔

(۳) معتزلہ کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا: ﴿لَنْ تَرٰىنِيْ﴾. (الأعراف:١٤٣)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس دنیا میں اور ان آنکھوں سے جو دنیا میں دی گئی ہیں اللہ کا دیدار نہیں ہو سکتا، ورنہ آخرت کی آنکھوں میں ایسی قوت اور خلود کی خاصیت ہو گی کہ اللہ تعالیٰ اس میں رؤیت کے اثرات وانوارات وبرکات کے تحمل کی صلاحیت رکھ دیں گے۔

اور "لَن" کے بارے میں نحاۃ کہتے ہیں کہ اگر أبدًا ساتھ لگا ہو تب بھی تابید کی نفی نہیں کرتا، اور جب أبدًا مذکور نہ ہو تو بطریق اولیٰ تابید کی نفی نہیں کرے گا۔ اور ایک شعر بھی اس بارے میں مشہور ہے:

ومَن رأى النفيَ بلَن مُؤبَّدًا ❁ فقولُه ارْدُدْ وسِواه فاعْضُدا

(شرح الكافية الشافية ٣/ ١٥١٥)

ترجمہ: جو لوگ کہتے ہیں کہ لن تابید کے لیے ہے، اُن کے قول کی تردید کرو، اور تردید کرنا مضبوط بات ہے۔

الغرض ﴿لَنْ تَرٰىنِيْ﴾ کا مطلب ہے: ابھی نہیں دیکھ سکتے، یہ مطلب نہیں کہ آخرت میں بھی نہیں دیکھ سکتے اور جنت میں بھی نہیں دیکھ سکتے؛ بلکہ ﴿لَنْ تَرٰىنِيْ﴾ سے تو اہل السنۃ والجماعۃ کے موقف کی تائید ہوتی ہے کہ:

(۱) موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر رسول اور صاحبِ کتاب نبی کیسے کسی ممتنع اور ناممکن چیز کا سوال کر بیٹھے۔ معلوم ہوا کہ رؤیت ممکن ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے ﴿لَنْ تَرٰىنِيْ﴾ فرمایا، لن أُرَى نہیں فرمایا؛ لہٰذا صرف دنیا میں رؤیت کی نفی ہوئی۔

(۳) رؤیت کو معلق فرمایا استقرارِ جبل پر جو کہ ممکن ہے، تو رؤیت بھی ممکن ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ حرکت کی حالت میں استقرارِ جبل نہیں ہو سکتا؟

جواب: اہل سنت جواب دیتے ہیں کہ حرکت کی حالت میں استقرارِ جبل اس طرح ہو سکتا ہے کہ حرکت کی جگہ پر استقرار اور سکون آجائے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ رؤیت کے لیے پانچ شرائط ہیں:

(۱) مرئی سامنے ہو۔

(۲) مسافت مناسب ہو، یعنی نہ بہت دور ہو اور نہ بہت قریب ہو۔

(۳) وہ شے قابل رؤیت بھی ہو، ہوا کی طرح نہ ہو۔

(۴) کسی مکان میں ہو۔

(۵) درمیان میں حجاب نہ ہو۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ یہ معتاد قسم کی شرائط ہیں؛ جبکہ ہمارا کلام رؤیتِ آخرت کے بارے میں ہے جو غیر معتاد ہو گی۔ یہ تو اس عالم میں ثابت ہے کہ جب رؤیت غیر معتاد ہوتی ہے تو بدونِ شرائطِ معتاد کے ہوتی ہے۔ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں پیچھے بھی بعض اوقات نظر آتا تھا۔ اور جنگِ بدر میں ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا﴾.(الأنفال:٤٨) اللہ تعالیٰ نے بحالتِ خواب آپ کو کم تعداد میں اُنہیں دکھایا۔ یا جیسے خواب میں آنکھیں بند ہوتی ہیں اور غیر معتاد طور پر بغیر شرائط کے دیکھ سکتی ہیں۔(معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات کی تفصیل کے لیے دیکھئے: شرح العقائد، ص۱۳۱-۱۳۴۔ وشرح المقاصد ۴/ ۱۹۶-۲۱۰۔ والنبراس، ص۱۲۵-۱۲۹۔ وروح المعاني، الأعراف:۱۴۳، الأنعام:۱۰۳۔ ومفاتیح الغیب، الأعراف:۱۴۳، الأنعام:۱۰۳۔ وتفسیر ابن کثیر، الأعراف:۱۴۳)۔

سقاف کا معتزلہ کی طرح اللہ تعالیٰ کی رؤیت اور کلام سے انکار:

تعجب کی بات یہ ہے کہ حسن بن علی سقاف بھی معتزلہ کی طرح اللہ تعالیٰ کی رؤیت اور کلام کا منکر ہے۔ رسائل السقاف، جلد ۲، صفحہ ۶۸۴ پر اللہ تعالیٰ کے کلام اور رؤیت کے بارے میں لکھا ہے: «أما الصواب في ذلك فبالنسبة إلى مسئلة الكلام فهو أن الله تعالى يحدث للخلق ما يدلهم على مراده، كما بينته في صحيح شرح الطحاوية. وأما الرؤية فالله تعالى منـــزه أن يرى في الدنيا والآخرة. وهذا هو مذهب أئمة آل البيت عليهم سلام الله تعالى، والزيدية، والإمامية، والمعتزلة، والإباضية، وغيرهم». (رسائل السقاف ٢/٦٨٤)

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾.(القيامة:٢٣-٢٤).

اس آیت میں معتزلہ تاویل کرتے ہیں کہ إلى ثواب ربّها ناظرة، یعنی ثواب کا انتظار کریں گے۔
اہل سنت جواب دیتے ہیں کہ نظر کا استعمال تین طریقہ پر ہوتا ہے:
(۱) جب إلى کے ساتھ متعدی ہو تو رؤیت بصری، یعنی ظاہری آنکھوں کا دیکھنا مراد ہوتا ہے، جیسے: ﴿اُنْظُرُوْٓا اِلٰى ثَمَرِهٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَ يَنْعِهٖ﴾.(الأنعام:٩٩) ﴿وَ مِنْهُمْ مَّنْ يَّنْظُرُ اِلَيْكَ﴾.(يونس:٤٣) اور ﴿يَّنْظُرُوْنَ اِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾.(محمد:٢٠)
(۲) جب نظر بغیر صلہ کے متعدی ہو، تو وہاں انتظار کا معنی ہوتا ہے، جیسے: ﴿اُنْظُرُوْنَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُّوْرِكُمْ﴾.(الحديد:١٣) (ذرا انتظار کرلو کہ تمھارے نور سے ہم بھی کچھ روشنی حاصل کرلیں۔)
(۳) جب نظر «في» کے صلہ کے ساتھ استعمال ہو، تو تأمل اور استدلال کے معنی میں ہوتا ہے، جیسے: ﴿اَوَ لَمْ يَنْظُرُوْا فِيْ مَلَكُوْتِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ﴾.(الأعراف:١٨٥) یہاں مراد تفکر اور تامل ہے۔
اور اگر یہاں انتظار کے معنی میں ہو جہاں جنت کا ذکر ہے، تو انتظار تو اشد من الموت ہے، تو پھر وہ جنت کیسی جہاں انتظار کی مشقت برداشت کرنی پڑے، انتظار کی شدت تو سکون اور نیند کو اڑا دیتی ہے، انتظار کی شدت کو شاعر یوں بیان کرتا ہے:

ليلى وليلي نفى نومي اختلافهما ❁ في الطول والطول يا طوبى لو اعتدلا
يجود بالطول ليلي كلما بخلت ❁ بالطول ليلى وإن جادت به بخلا

(المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، ص٢٥، لابن تغري بردي)

ترجمہ: لیلیٰ اور لیل یعنی رات کے اختلاف نے میری نیند خراب کردی؛ اس لیے کہ جب لیلیٰ آتی ہے تو (رات) جلدی چلی جاتی ہے، اور جب لیلیٰ جلدی چلی جاتی ہے یا نہیں آتی، تو رات جانے کا نام نہیں لیتی۔
(۲) ﴿كَلَّآ اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ ؕ﴾.(المطففين) اس آیت سے معلوم ہوا کہ کفار محجوب ہوں گے اور مؤمنین محجوبین میں سے نہ ہوں گے؛ بلکہ رؤیت سے مشرف کئے جائیں گے۔
اور اگر یہ اشکال کیا جائے کہ قرآن وحدیث کے الفاظ میں مفہومِ مخالف معتبر نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ قرائن کی وجہ سے احناف کے یہاں بھی مفہوم مخالف معتبر ہوتا ہے۔ علامہ شامی نے شرح عقود رسم المفتی میں لکھا ہے: «وإلا فالذي رأيته في السير الكبير جواز العمل به حتى في كلام الشارع» (شرح عقود رسم المفتي، ص١٧٠، مع تعليقات المفتي أبو لبابة) یعنی امام محمد کی سیر کبیر میں میں نے دیکھا ہے کہ شارع کے کلام میں بھی مفہومِ مخالف معتبر ہے۔
(۳) ﴿لَهُمْ مَّا يَشَآءُوْنَ فِيْهَا وَ لَدَيْنَا مَزِيْدٌ﴾.(ق) حضرت انس رضی اللہ عنہ مَزِیْدٌ کی تفسیر «النظر إلى وجه الله تعالى» سے کرتے ہیں۔(تفسير البغوي ٤/٢٢٦. وتفسير ابن كثير ٧/٢٠. والجامع لأحكام

القرآن ١٧/٢١)

(۴) ﴿لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَ زِيَادَةٌ﴾.(يونس:٢٦) حضرت ابوبکر، حضرت حذیفہ، حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت ابن عباس وغیرہ رضی اللہ عنہم سے اَلْحُسْنٰى کی تفسیر جنت، اور زِيَادَةٌ کی تفسیر رؤیتِ باری تعالیٰ مروی ہے۔ (الدرالمنثور ٤٥٢/٧. تفسير ابن كثير ٣٩٥/٤)

(۵) مسلم شریف کی لمبی روایت میں آتا ہے: «فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل». (صحيح مسلم، رقم:١٨١)

(٦) حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے: «وما بينَ القوم وبينَ أن يَنظُروا إلى ربهم إلا رداءُ الكِبرِياء على وجهه في جنة عدنٍ». (صحيح البخاري، رقم:٤٨٧٨. صحيح مسلم، رقم:١٨٠)

(۷) ایک متفق علیہ روایت ہے کہ لوگ (مؤمنین) اللہ تعالیٰ کو چودھویں رات کے چاند کی طرح بغیر کسی رکاوٹ اور ازدحام کے دیکھیں گے۔(صحيح البخاري، باب فضل صلاة العصر، رقم: ٥٥٤. صحيح مسلم، باب فضل صلاتي الصبح والعصر، رقم: ٦٣٣)

(۸) حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: «ثم لَيَقِفَنَّ أحدُكم بين يدي الله ليس بينه وبينه حِجابٌ ولا ترجُمانٌ».(صحيح البخاري، رقم:١٤١٣) حجاب نہیں ہوگا، ہاں حجاب کبریائی ہوگا، گویا تجلی صفات ہوگی یا تجلی ذات ہوگی۔ كما يليق بشأنه.

ہم نے یہاں چند روایات بطور مثال لکھی ہیں۔ رؤیت باری تعالیٰ سے متعلق احادیث مشہور ہیں، اور بعض حضرات نے متواتر کہا ہے؛ علامہ کتانی "نظم المتناثر" میں رؤیت باری تعالیٰ سے متعلق احادیث روایت کرنے والے ۲۸ صحابہ کرام کے نام شمار کرانے کے بعد ابن ابی شریف سے نقل کیا ہے: «أحاديث الرؤية متواترة معنى، فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة». (نظم المتناثر من الحديث المتواتر، ص٢٣٩)

(۹) بعض علماء فرماتے ہیں کہ سب لوگ اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوں گے اور اگر گھر میں میزبان کی زیارت نہ ہو تو مزہ نہیں آتا؛ اس لیے اللہ تعالیٰ جنت کی نعمتوں کی تکمیل کے لیے اپنا دیدار کرائیں گے۔ (اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل کے لیے دیکھیے: شرح العقائد، ص١٢٨-١٣١. ومرام الكلام، ص١٥٠. وشرح المقاصد ١٧٩/٤-١٩٥. وروح المعاني، القيامة:٢٢-٢٣. ومفاتيح الغيب، القيامة:٢٢-٢٣. وقد بين هذا البحث بالتفصيل أبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة)

اس سلسلے میں سراج الدین علی بن عثمان اوشی رحمہ اللہ کے دلکش دو اشعار کا ذکر بھی فائدہ سے خالی نہیں، وہ بدء الامالی میں فرماتے ہیں:

يَرَاهُ الْمُؤْمِنُوْنَ بِغَيْرِ كَيْفٍ ❁ وَإِدْرَاكٍ وَضَرْبٍ مِنْ مِثَالٍ

فَيَنْسَوْنَ النَّعِيْمَ إِذَا رَأَوْهُ ۞ فَيَا خُسْرَانَ أَهْلِ الاِعْتِزَالِ

یعنی مسلمان آخرت اور جنت میں اللہ تعالیٰ کا دیدار کریں گے جس کی کیفیت اور حقیقت کا ادراک اور کسی مثال سے سمجھانا ہمارے بس سے باہر ہے۔ مسلمان اللہ تعالیٰ کی رؤیت کے وقت جنت کی نعمتوں کو بھول جائیں گے۔ اے معتزلہ کی تباہی و بربادی تم حاضر ہو جاؤ، تا کہ ہم اپنے چشم تصور سے آپ کا دلکش اور دلربا منظر دیکھ لیں۔

ان اشعار کی تشریح ہماری کتاب "بدر اللیالی شرح بدء الامالی" میں ملاحظہ فرمائیں۔

شیخ ابن ابی العز کا اللہ تعالیٰ کے لیے جہت ثابت کرنا:

شیخ ابن ابی العز احادیث رؤیت کے تحت اللہ تعالیٰ کی رؤیت کو مخلوق کی رؤیت پر قیاس کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «فيه دليل على علو الله على خلقه. وإلا فهل تعقل رؤية بلا مقابلة؟ ومن قال: يرى لا في جهة، فليراجع عقله!! فإما أن يكون مكابرًا لعقله أو في عقله شيء، وإلا فإذا قال يرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته، رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة». (شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، ص٢١٩، ط: مؤسسة الرسالة)

علامہ ابن ابی العز لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت سے یہ واضح ہوا کہ وہ اوپر کی جانب ہیں؛ ورنہ کیا آمنے سامنے ہوتے ہوئے بغیر رؤیت ہو سکتی ہے؟ اور جو بغیر مقابلہ کے رؤیت کا قائل ہو اس کو اپنی عقل پر رونا چاہئے، یا تو وہ عقل کا مقابلہ کر رہا ہے، یا اس کی عقل میں خلل ہے۔ جو شخص ایسی رؤیت کا قائل ہو جس میں مرئی نہ سامنے ہو، نہ پیچھے ہو، نہ دائیں جانب ہو، نہ بائیں جانب، نہ اوپر، نہ نیچے، تو ہر سننے والا اس کی بات کو رد کرے گا۔

اس کے حسب ذیل جوابات ہیں:

١- آخرت کے معاملات کو دنیا پر قیاس نہیں کرنا چاہیے۔ کیا وہ پل صراط جو بال سے زیادہ باریک ہو اور تلوار سے تیز تر ہو کیا اس پر گزرنا دنیا میں دنیا والوں کی سمجھ میں بآسانی آئے گا؟

٢- پہلے زمانے میں رؤیت کے لیے سامنے ہونا ضروری سمجھا جاتا تھا، آج کل ٹی وی اور انٹرنیٹ وغیرہ جدید آلات پر رائی مرئی کو دیکھتا ہے، حالانکہ مرئی سامنے نہیں؛ بلکہ ممکن ہے کہ زمین کے نیچے امریکہ، آسٹریلیا وغیرہ میں بیٹھا ہوا ہو۔

٣- خواب میں آدمی اپنے کسی پرانے وفات یافتہ بزرگ کو دیکھتا ہے۔ رائی کی آنکھیں بند ہیں نہ مرئی سامنے ہے نہ پیچھے ہے، نہ دائیں ہے نہ بائیں ہے۔ کیا علامہ ابن ابی العز کے نزدیک عالم آخرت عالم رؤیا سے کمزور ہے؟!

اس سلسلے میں سلفی حضرات کا مسلک، ان کے دلائل اور جوابات کی تفصیل مصنف کی عبارت «لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات» کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

واقعہ معراج میں رؤیت کا اختلاف:

واقعہ معراج میں رؤیت باری تعالیٰ کے بارے میں اختلاف ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوا، یا نہیں؟ اگر رؤیت ہو تو بھی کوئی اشکال نہیں؛ اس لیے کہ کلام تو دنیا میں رؤیت کے ممکن وناممکن ہونے کے بارے میں ہے، نہ کہ دنیا سے باہر۔

حضرت ابن عباس اور حضرت انس رضی اللہ عنہم رؤیت کے قائل ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «رأى محمدٌ صلى الله عليه وسلم ربَّه مرتين: مرة ببصره، ومرة بفُؤاده». (المعجم الكبير للطبراني ١٢/٩٠/١٢٥٦٤. والمعجم الأوسط، رقم: ٥٧٦١. وإسناده صحيح) فُؤاد کا مطلب: جہت نہیں تھی، یعنی دل کی آنکھوں سے دیکھا، اور دل میں رؤیت کے لیے جہت کی ضرورت نہیں۔

حدیث کا مطلب بعض نے یہ بیان کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حالت بیداری میں دیکھا، اور دوسری مرتبہ حالت نوم میں دیکھا، اور بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ اپنی ظاہری آنکھوں سے دیکھا، اور دوسری مرتبہ دل کی آنکھوں سے دیکھا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «إن الله اصطفَى إبراهيمَ بالخُلَّةِ، وموسَى بالكلام، ومحمدًا بالرؤية». (المعجم الكبير للطبراني ١١/٣٣٢/١١٩١٤. وإسناده حسن)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: «رأيتُ تبارك وتعالى».(مسند أحمد، رقم: ٢٥٨٠. وإسناده صحيح) اور ایسا ہی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔(السنة لأبي بكر بن أبي عاصم، رقم: ٤٣٢)

لیکن حضرت عائشہ اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے رؤیت کا انکار فرمایا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: تین باتیں ایسی ہیں کہ کوئی کہے تو جھوٹ ہوں گی:

(۱) جو کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا، تو اس نے جھوٹ کہا؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ یعنی آنکھیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں۔

(۲) جو یہ کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جانتے ہیں کہ کل کیا ہو گا، تو وہ جھوٹا ہے۔

(۳) جو یہ کہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کوئی علمی چیز چھپاتے ہیں، تو اس نے جھوٹ کہا۔

قالت عائشة: «أين أنت من ثلاث، من حدثكهُنَّ فقد كذب: من حدثك أن محمدًا صلى

الله عليه وسلم رأى ربه فقد كذب...، ومن حدثك أنه يعلم ما في غد فقد كذب...، ومن حدثك أنه كتم فقد كذب». (صحيح البخاري، رقم: ٤٨٥٥)

علامہ نووی مذکورہ حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: «لم تنف عائشة وقوع الرؤية بحديث مرفوع، ولو كان معها لذكرته، وإنما اعتمدت الاستنباط على ما ذكرتْه من ظاهر الآية. وقد خالفها غيرها من الصحابة، والصحابي إذا قال قولا وخالفه غيره منهم لم يكن ذلك القول حجةً اتفاقًا. والمراد بالإدراك في الآية الإحاطة، وذلك لا ينافي الرؤية». (فتح الباري ٦٠٧/٨. عمدة القاري ١٩٨/١٩)

قاضی ابو یعلی نے فرماتے ہیں: «روى أبو بكر المروزي قال: قلت لأبي عبد الله: إن قوما يقولون إن عائشة قالت: من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم الفرية، فبأي شيء تدفع قول عائشة قال بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «رأيت ربي»، وقول النبي صلى الله عليه وسلم أكبر من قولها». (إبطال التأويلات، للقاضي أبي يعلى، ص١١٠)

حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے ایک مشتبہ قسم کی روایت ہے: حضرت ابو ذر فرماتے ہیں: «سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك؟ قال: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ». (صحيح مسلم، باب قوله عليه السلام: نور أنى أراه، رقم:١٧٨. ومسند أحمد، رقم:٢١٣٩٢) مسند احمد کے بعض نسخوں میں اس کا ضبط اس طرح ہے: «نُوْرَانِيٌّ أَرَاهُ».

ابن خزیمہ نے «کتاب التوحید» میں باب ذكر الأخبار المأثورة في إثبات رؤية النبي صلى الله عليه وسلم خالقه العزيز العليم المحتجب عن أبصار بريته کے تحت، اور آجری نے «الشریعة» میں باب ذكر ما خص الله عز وجل به النبي صلى الله عليه وسلم من الرؤية لربه عز وجل کے تحت رؤیت کے اثبات کے لیے متعدد روایات ذکر کی ہیں اور اثباتِ رؤیت کو ترجیح دی ہے۔

بعض حضرات نے تطبیق کی کوشش کی ہے کہ رؤیت تجلی ذات کی نہیں؛ بلکہ تجلی صفات کی ہوئی۔ یہ اچھی تطبیق ہے؛ اس لیے کہ حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی ہی ایک دوسری روایت میں «رأيتُ نورًا» کے الفاظ آئے ہیں۔ (صحيح مسلم، باب قوله عليه السلام: نور أنى أراه، رقم:١٧٨)

اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «حجابه النور لو كشفه لأحترقتْ سبحاتُ وجهه ما انتهى إليه بصره». (صحيح مسلم، رقم:١٧٩)

لہٰذا ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ کا مطلب اس تطبیق کی روشنی میں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ذات کا احاطہ نظر اور آنکھ نہیں کر سکتی، اور جہاں بھی رؤیت کا ذکر آتا ہے وہاں صفات یعنی انوار کی رؤیت مراد لی جائے۔ اگر یہ تطبیق

تسلیم کرلی جائے تو نزاع لفظی ہو جائے گا کہ مجوزین جس کا اثبات کرتے ہیں، مانعین اس کی نفی نہیں کرتے ہیں، اور مانعین جس کی نفی کرتے ہیں، مجوزین اس کو ثابت نہیں کرتے۔ (شرح الشفا لعلي القاري ١/٤٣٦. هذا، وقد جُمع بين القولين بوجوه أخرى. انظر: روح المعاني، الأنعام:١٠٣. وفيض الباري ١/١٤)

رؤیتِ باری تعالیٰ خواب میں ہو سکتی ہے، یا نہیں؟:

فقہاء نے لکھا ہے کہ خواب میں رؤیتِ باری تعالیٰ ہو سکتی ہے اور یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے مروی ہے۔ ملا علی قاری لکھتے ہیں: «قال القاضي: «واتفق العلماء على جواز رؤية الله تعالى في المنام وصحتها»». (شرح النووي على مسلم ١٥/٢٥، كتاب الرؤيا)

مقدمہ شامی (ص٥١) میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اللہ تعالیٰ کی ننانوے مرتبہ زیارت کی اور کہا کہ اگر سویں مرتبہ زیارت نصیب ہوئی تو سوال کروں گا کہ کس عمل سے قیامت کے دن عذابِ خداوندی سے نجات مل سکتی ہے؟ جب زیارت ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے عذاب سے بچنے کا نسخہ کیمیا بتلادیا۔

علامہ شامی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: «وهي أن الإمام رضي الله عنه قال: رأيت ربَّ العزة في المنام تسعا وتسعين مرةً فقلتُ في نفسي إن رأيته تمام المئة لأسألنه: بم ينجو الخلائق من عذابه يوم القيامة. قال: فرأيته سبحانه وتعالى فقلت: يا ربِّ عز جارك وجل ثناؤك وتقدست أسماؤك، بم ينجو عبادك يوم القيامة من عذابك؟ فقال سبحانه وتعالى: من قال بعد الغداة والعشي: سبحان الأبدي الأبد، سبحان الواحد الأحد، سبحان الفرد الصمد، سبحان رافع السماء بلا عمد، سبحان من بسط الأرض على ماء جمد، سبحان من خلق الخلق فأحصاهم عدد، سبحان من قسم الرزق و لم ينس أحد، سبحان الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولد، سبحان الذي لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد، نجا من عذابي». (رد المحتار، مقدمة ١/٥١)

حدیث میں آتا ہے: «رأيتُ ربي في أحسن صورة».[1]

---

(١) سنن الترمذي، باب ومن سورة ص، رقم:٣٢٣٥، و٣٥١٦ بتحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط. وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح. وقد سألتُ محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث، فقال: هذا حديث حسن صحيح».

وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: ضعيف لاضطرابه، قال الذهبي في «الميزان» (٢/٥٧١) في ترجمة عبد الرحمن بن عائش: أخطأ من قال: له صحبة، وقال أبو زرعة: ليس بمعروف، وقال البخاري: له حديث واحد يضطربون فيه. قال الذهبي: حديثه (يعني هذا الحديث) في «المسند» وفي جامع أبي عيسى، وحديثه عجيب غريب. وانظر تفصيل القول فيه في المسند للإمام أحمد برقم (٣٤٨٤) و(٢٢١٠٩).

وقال ابن الجوزي: في «دفع شبه التشبيه» (ص٥٠): «قال أحمد رضي الله عنه: أصل هذا الحديث وطرقه مضطربة يرويه معاذ عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكل أسانيده مضطربة ليس فيها صحيح».

حافظ مزی تہذیب الکمال میں لکھتے ہیں: «قال البخاري: له حديث واحد يضطربون فيه». (١٧/٢٠٢) اس سے پہلے لکھتے

ملا علی قاریؒ "مرقاۃ" میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: «ولكن ترك التأويل في هذا الزمان مظنة الفتنة في عقائد الناس لِفُشُوِّ اعتقادات الضلال».

پوری بحث ملاحظہ ہو:

«عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رأيتُ ربي عز وجل في أحسن صورة» الظاهر أن هذا الحديث مستند إلى رؤيا رآها رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنه روى الطبراني بإسناده عن مالك بن يُخامَر عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: احتبس علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة الغداة حتَّى كادت الشمس تطلع، فلمّا صلَّى الغداة قال: «إني صليت الليلة ما قضَى ربي ووضعت جنبي في المسجد فأتاني ربي في أحسن صورة»، وعلَى هذا فلم يكن فيه إشكال إذا الرائي قد يرى غير الْمُتَشَكِّل مُتشَكِّلاً، والْمُتَشَكِّل بغير شكله، ثم لم يعد ذلك بخلل في الرؤيا ولا في خُلْدِ الرائي، بل له أسباب أُخَرُ تُذكَر في علم المنام أي التعبير، ولولا تلك الأسباب لما افتقرتْ رؤيا الأنبياء عليهم السلام إلى تعبير، وإن كان في اليقظة وعليه ظاهر ما روىَ أحمد بن حنبل؛ فإن فيه «فنعستُ في صلاتي حتى استيقظت فإذا أنا بربي عز وجل في أحسن صورة». الحديث.

فذهب السلف في أمثال هذا الحديث إذا صحّ أن يؤمن بظاهره ولا يفسّر بما يفسر به صفات الخلق، بل ينفي عنه الكيفية ويوَكل علم باطنه إلى الله تعالى، فإنه يُري نبيَّه ما يشاء مِن وراء أستار الغيب بما لا سبيل لعقولنا إلى إدراكه، لكن ترك التأويل في هذا الزمان مظنَّة الفتنة في عقائد الناس لِفُشُوِّ اعتقادات الضلال، وإنْ تأوّل بما يوافق الشرع على وجه الاحتمال لا القطع حتَّى لا يحمل على ما لا يجوز شرعًا فله وجهٌ، فقوله: «في أحسن صورة» يحتمل أن يكون معناه رأيتُ ربي حال كوني في أحسن صورةٍ وصفةٍ مِن غاية إنعامِه ولطفِه عليَّ، أو حال كون الرب في أحسن صورة، وصورةُ الشيء ما يتميز به عن غيره سواءٌ كان عينَ ذاتِه أو جُزئهِ الْمُميِّز له عن غيره، أو صفتِه المميَّزة». (مرقاة المفاتيح ٢/٢٠٩)

لیکن قاضی خانؒ نے لکھا ہے: «من قال رأيتُ الله في المنام، قال أبو منصور الماتريدي: هذا الرجل شرّ من عابد الوثن».(فتاوى قاضيخان على هامش الهندية ٣/٤٢٤)

وفي خلاصة الفتاوى: «رؤية الله تعالى وتقدس في المنام تكلموا فيها، قال بعض المشايخ

تیں: «روي عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: «رأيت ربي في أحسن صورة». وقيل: عنه عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. وقيل: عنه عن مالك بن يخامر عن معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم. وقيل: غير ذلك». (١٧/٢٠٢).

رحمهم الله: يجوز، منهم الإمام الزاهد ركن الإسلام الصفار الأنصاري. قال المصنف واقعة جدي شيخ الإسلام عبد الرشيد بن الحسين وأكثر مشايخ سمرقند رحمهم الله لا يجوزون ذلك، حتى قال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله: من قال هكذا فهو شر من عابد الوثن. وعليه المحققون من مشايخ بخارى، منهم جدي أبو أمي الإمام ظهير الدين الكبير». (خلاصة الفتاوى ٣٣٩/٤)

ابو منصور ماتریدی کے اس قول کی تاویل یہ ہوسکتی ہے کہ جو یہ کہے کہ جسم کی شکل میں دیکھا ہے، اور جسمیت کا اعتقاد رکھے، تو عابدِ وثن سے بھی برا ہے؛ لیکن اگر ایسا اعتقاد نہ ہو تو یہ حکم نہ ہوگا۔

حالت نوم میں رؤیت باری تعالی سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: شرح العقائد، ص۱۳۵. واشارات المرام، ص۲۰۹-۲۱۰. والنبراس، ص۱۶۹. ومنح الروض الأزہر، ص۲۴۷. وحاشیۃ البیجوري علی جوہرۃ التوحید، ص۱۹۶.

حافظ ابن تیمیہؒ بھی عالم بیداری میں اشیاء کے انکشاف کے قائل ہیں، جیسے علامہ سیوطیؒ وغیرہ عالم یقظہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت کے قائل ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: «وقد انكشف لكثير من الناس ذلك حتى سمِعوا صوت المعذّبين في قبورهم». (مجموع الفتاوى ٢٩٦/٤)

الوصیۃ الکبری میں لکھتے ہیں: «وقد يحصل لبعض الناس في اليقظة أيضًا من الرؤيا نظير ما يحصل للنائم في المنام، فيرى بقلبه مثل ما يرى النائم». (الوصية الكبرى، ص٢٧)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «فهكذا من العباد من يحصل له مشاهدة قلبية تغلب عليه حتى تفنيه عن الشعور بحواسه». (الوصية الكبرى، ص٢٧)

شیخ عبد اللہ ہرری نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں اللہ تعالی کی رؤیت منامی کے بارے میں تین اقوال نقل کئے ہیں:

۱- اللہ تعالی کو خواب میں نہیں دیکھا جاسکتا؛ اس لیے کہ جس کو دیکھا جائے وہ خیال ومثال یعنی کسی چیز کے ساتھ مشابہ ہوگا، واللہ منزہ عن الخیال والمثال.

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ اگر کہنے والا یہ کہے کہ میں نے بغیر شکل وصورت وکیفیت اور بغیر لون ومساحت ومقابلے کے دیکھا تو یہ صحیح ہے؛ اس لیے کہ اکابر سے رؤیت منامی مروی ہے۔ جیسے ابویزید، احمد بن خضرویہ، حمزہ زیات، ابو الفوارس، شاہ شجاع کرمانی، محمد بن علی ترمذی اور شمس الدین کُردی وغیرہ سے رؤیت منامی مروی ہے۔

۳- تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اللہ تعالی کو کسی ہیئت میں دیکھنے کا دعوی کرے تو یہ بھی ہوسکتا ہے اور جو

شکل وہیئت بیان کرے وہ رائی کا تخیل ہے؛ لیکن اگر یہ شخص بد مذہب ہونے کی وجہ سے اللہ تعالی کی شکل وصورت کا قائل ہو تو یہ کفریہ عقیدہ ہے۔(العقيدة السنية في شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٦٥، ١٦٦)

یاد رہے کہ ہم شیخ عبد اللہ ہرری کی سب تحریروں سے متفق نہیں ہیں۔ انھوں نے بعض جلیل القدر صحابہ کی شان میں بد کلامی کی ہے، ہم اس سے اظہار براءت کرتے ہیں۔

کیا حالت بیداری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت ہو سکتی ہے ؟:

سوال: کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہو سکتی ہے، یا نہیں؟

جواب: نیند اور حالتِ خواب میں رؤیت بالاتفاق ثابت ہے؛ البتہ حالت بیداری میں روایات میں اشارہ ملتا ہے اور بعض ثقہ علماء کے اقوال سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔

لیکن ابن تیمیہؒ حالتِ بیداری میں رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔

امام سیوطیؒ کے بارے میں آتا ہے کہ ان کو حالتِ بیداری میں ۲۲ مرتبہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی۔ علامہ سیوطیؒ کے پاس ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ آپ بادشاہ کے حضور میرے فلاں کام کے لیے سفارش کر دیجیے۔ تو علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ میں سفارش نہیں کر سکتا، اس لیے کہ اگر بادشاہ کا قرب حاصل ہو جائے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت منقطع ہو جائے گی۔

امام سیوطیؒ نے اس سلسلہ میں «تنوير الحلك في رؤية النبي والملك» نامی ایک رسالہ بھی لکھا۔

علامہ سخاوی رحمہ اللہ سے حالت بیداری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے متعلق سوال کیا گیا، تو آپ نے اس کا تفصیلی جواب تحریر فرمایا، جس کا خلاصہ یہاں پر ذکر کیا جارہا ہے: «قال السخاوي: لم يصل إلينا ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم ولا عن من بعدهم من القرون الماضية ولا أئمة المذاهب الأربعة، وإنما نقل عن بعض الصالحين.

واستشكل السخاوي وقوع رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في الدنيا يقظة كشيخه ابن حجر، كما صرح به نفسه، وأجاب لمن ادعى ذلك أنه يحتمل أنه يرى شيئًا لا يشبه شيئًا من المخلوقات وأخطأ رأيه في ظن كون المرئي ذاته الشريفة. أو لا يمتنع أن تتمثل صورته الشريفة صلى الله عليه وسلم في خواطر أرباب القلوب القائمين بالمراقبة، ويتصورون في عالم سراريهم أنه يكلمهم بشرط استقرار ذلك وعدم اضطرابها.

ونقل إنكار القرطبي عن من قال: إنه رآه في المنام حقيقة ثم يراه كذلك في اليقظة. وقول الغزالي: ليس معنى (فسيراني في اليقظة) أنه يرى جسمي وبدني. وقوله: والآلة تارة تكون

حقيقة، وتارة تكون خيالية، والنفس غير المثال المتخيل، فما رآه من الشكل ليس هو روح المصطفى ولا شخصه، بل هو مثال له على التحقيق، وكذا قال في بعض فتاويه: من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم -يعني- منامًا لم ير حقيقة شخصه الموضوع في روضة المدينة، وإنما رأى مثالا لا شخصَه. ثم قال: وذلك المثال مثال روحه المقدسة عن الصورة والشكل.

وقال أيضًا: ويتأيد ما ذهبنا إليه لصرف غير واحد من الأئمة قوله صلى الله عليه وسلم (فسيراني في اليقظة) من حديث (من رآني) عن ظاهره، وأنه على التمثيل والتشبيه بدليل قوله في الرواية الأخرى (فكأنما رآني في اليقظة)». (وللتفصيل راجع: الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية، ص١١٠٠-١١١٥)

اس عبارت میں علامہ سخاوی نے یقظہ والی رؤیت کی تردید کی ہے؛ لیکن جسم مثالی یا رؤیت تمثیلی کا اقرار فرمایا ہے۔

علامہ تفتازانیؒ کے بارے میں ابن عماد حنبلیؒ نے شذرات الذہب میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ علامہ تفتازانیؒ قاضی عز الدینؒ کی خدمت میں علم کے حصول کے لیے حاضر ہوئے اور ان کی کتاب "المواقف" ان کے پاس پڑھتے تھے؛ لیکن ان کی ذہنی صلاحیت انتہائی کمزور تھی اور کتاب ان کو سمجھ میں نہ آتی تھی، ایک دن وہ مطالعہ میں مصروف تھے کہ ایک شخص ان کے پاس آیا اور کہا کہ ذرا سیر کے لیے میرے ہمراہ چلئے، علامہ تفتازانیؒ نے کہا کہ مجھے سبق سمجھ میں نہیں آتا اور آپ سیر کی دعوت دے رہے ہیں! دوسرے دن پھر وہ شخص آیا تو علامہ تفتازانیؒ نے وہی جواب دیا کہ میں نے آپ سے کہدیا تھا کہ میں نہیں جاسکتا، تب اس شخص نے کہا: آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا رہے ہیں، علامہ تفتازانیؒ کہتے ہیں کہ میں ننگے پاؤں ان کے ہمراہ گیا، ایک جگہ چھوٹے چھوٹے درخت تھے جن کے قریب آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے کچھ ساتھی تشریف رکھے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے محبت آمیز عتاب کے انداز میں فرمایا: ہم آپ کو بلاتے ہیں اور آپ آتے نہیں، علامہ تفتازانیؒ نے عرض کیا: مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپ بلا رہے ہیں۔ معلوم ہوتا تو کیسے نہ آتا، علامہ تفتازانیؒ نے سبق سمجھ میں نہ آنے کے بارے میں شکایت کی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ منہ کھولو، میں نے منہ کھولا تو اپنا لعابِ مبارک میرے منہ میں ڈالا، اور میں شاداں وفرحان اور بامراد لوٹ آیا، دوسرے دن جب علامہ عز الدینؒ کا سبق شروع ہوا، تو علامہ تفتازانیؒ نے ایسے ایسے اشکالات اور سوالات کیے کہ استاذ حیران رہ گئے اور کہا: «إنك اليوم غيرك فيما مضى» اور پھر یہ بات لوگوں میں مشہور ہوگئی کہ علامہ تفتازانیؒ کو ایسی زیارت بیداری میں ہوئی۔ (شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٦٨/٧، ط: دار الكتب العلمية)

ابن عماد حنبلی رحمہ اللہ نے اس قصے کی سند ذکر نہیں فرمائی؛ بلکہ بعض الأفاضل کے الفاظ سے اس کو

نقل کیا؛ جبکہ علامہ تفتازانی کی سن وفات ۷۹۳ھ اور ابن العماد کی سن وفات ۱۰۸۹ھ ہے۔

اس واقعہ سے بریلویت کی تائید نہیں ہوتی؛ کیونکہ یہ حضرات خالی کرسی پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت کے مدعی ہوتے ہیں، مذکورہ واقعہ اور بریلویوں کے عقیدے میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ یہ تو ایک نادر واقعہ ہے جو عالم مثال میں پیش آیا۔ بریلوی حضرات تو مستقل کرسی رکھ کر فرضی طور پر کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آتے اور چلے جاتے ہیں؛ حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مشاہدہ کوئی نہیں کرتا۔ یہ تو مذاق ہے۔

کرامیہ کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم کے ساتھ دیکھیں گے۔ والعیاذ باللہ۔

٣٨- وَلَا يَثْبُتُ قَدَمُ الْإِسْلَامِ إِلَّا عَلَى ظَهْرِ التَّسْلِيمِ وَالِاسْتِسْلَامِ[١]، فَمَنْ رَامَ عِلْمَ[٢] مَا حُظِرَ عَنْهُ عِلْمُهُ، وَلَمْ يَقْنَعْ بِالتَّسْلِيْمِ فَهْمُهُ، حَجَبَهُ مَرَامُهُ عَنْ خَالِصِ التَّوْحِيْدِ، وَصَافِي الْمَعْرِفَةِ، وَصَحِيْحِ الْإِيْمَانِ[٣]، فَيَتَذَبْذَبُ بَيْنَ الْكُفْرِ وَالْإِيْمَانِ، وَالتَّصْدِيْقِ[٤] وَالتَّكْذِيْبِ، وَالْإِقْرَارِ وَالْإِنْكَارِ، مُوَسْوَسًا تَائِهًا شَاكًّا زَائِغًا[٥]، لَا مُؤْمِنًا مُصَدِّقًا، وَلَا جَاحِدًا مُكَذِّبًا[٦].

ترجمہ: اسلام کا قدم تسلیم اور سپرد کرنے پر ہی جم سکتا ہے؛ اس لیے جو شخص اس چیز کے جاننے کے درپے ہو جس سے اس کو روکا گیا ہے اور اس کی سمجھ سپردگی اور ماننے پر قناعت نہ کرے تو اسے اس کا قصد خالص توحید، صاف معرفت اور صحیح ایمان سے روک دے گا، وہ کفر و ایمان، تصدیق و تکذیب اور اقرار و انکار کے درمیان شک میں رہے گا، وسوسوں میں مبتلا ہو کر حیران و سرگرداں رہے گا، اور ہمیشہ شک میں پڑا ہوا حق سے دور ہو گا، نہ تو تصدیق کرنے والا مومن ہو گا اور نہ تو جھٹلانے والا منکر ہو گا۔

مصنف کی اس عبارت میں استعارہ ہے۔ یعنی وہی شخص اسلام پر ثابت قدم (مضبوط) رہ سکتا ہے جو متشابہات اور اللہ تعالی کی ذات وصفات وغیرہ کے بارے میں عقلی موشگافیوں سے باز رہے اور قرآن وسنت کے نصوص کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دے۔

علامہ قونوی لکھتے ہیں: «هذا من باب الاستعارة، إذ القدم الحسي ما يقام عليه فكذلك قدم الإسلام لا يثبت إلا على ظهر تسليم أمر المشتبه علمه إلى عالمه، فالألف واللام في «التسليم» للعهد حينئذ، والاستسلام الانقياد لأوامر الله تعالى ونواهيه». (شرح العقيدة الطحاوية لمحمد بن أحمد بن مسعود القونوي، ص٦٦، مخطوط)

الإسْلام: هو دين الله عز وجل، وهو في الحقيقة جعل كلية الأشياء لله تعالى سالمةً لا شريك له فيها في مِلك ولا إنشاء ولا تقدير.

---

(١) قوله «والاستسلام» سقط من ٢، ١٠، ١٢، ١٤، ١٦، ٢١، ٢٨. وفي ١١، ١٥ «الانقياد والتسليم». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «علم» سقط من ١٢، ١٣، ١٥، ٢٦، ٣١، ٣٦. وأثبتناه من بقية النسخ. والمفهوم سواء.

(٣) قوله «وصحيح الإيمان» سقط من ٢٣. ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) قوله «والتصديق» سقط من ١. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) في ١ «زايغًا شاكًّا». و في ١١ «مكذبا زائغا» بدل قوله «زايغا شاكا». وفي ٢١ «بوسواس الشيطان» بدل قوله «موسوسا تائها شاكا زايغا». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.

(٦) سقط من ٢ قوله «فيتذبذب» إلى قوله «مكذبا». وفي ١٨ «مكابرا» بدل قوله «مكذبا». وسقط من ٢١ قوله «تائها» إلى قوله «مكذبا». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

التَّسلِيم: الرضى بما جاء عن الله تعالى.

الاستِسلام: الانقياد للشرع، أي: قبول ما جاء فيه من العقائد والأحكام.

استسلام کی تحقیق:

استسلام کے معنی تابعداری ظاہر کرنا ہے۔ محدثین لکھتے ہیں کہ دین حق کی تابعداری کا اظہار کفر کے عقیدے کے ساتھ کفر ہے۔ اور اس عقیدے کے ساتھ کہ سب ادیان برحق ہیں، یہ بھی کفر ہے؛ کیونکہ دوسرے ادیان سے براءت ظاہر نہیں کی۔ اور اسلام کی تابعداری ظاہر کرنا اس طور پر کہ میں حق دین کی سمجھنے کی کوشش کرتا رہوں گا اسلام تقلیدی ہے اور قبول ہے۔

اسلام لغت میں امان میں آنے کو کہتے ہیں اور اگر اس کے ساتھ إلی آجائے تو سپرد کرنے کے معنی میں ہے اور اصطلاح میں الانقياد بكلمتي الشهادتين مع إتيان المأمورات وترك المنهيات ہے۔ یعنی أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله اور دین کے احکام پر عمل کرنا اور ممنوعات سے بچنا اسلام کامل ہے، یا اسلام اظہار الایمان کا نام ہے۔ اسلام اور ایمان کی مزید تحقیق اور فروق ایمان کے مباحث میں إن شاء اللہ آگے آئیں گے۔

حجبه مرامه: أي منعه مطلوبُه.

تائهًا: أي حيران في تيه المعارف التي حارت فيها العقول.

زائغًا: أي مائلا عن الطريق الصواب.

معتزلہ کی تردید:

مصنف کی اس عبارت میں معتزلہ پر رد ہے جو رویت باری تعالی کے منکر ہیں اور جن نصوص میں رویت باری تعالی کا ذکر ہے اس کی تاویل کرتے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ جو شخص قرآن وحدیث کے نصوص کے سامنے سرِ تسلیم خم نہیں کرتا اس کا ایمان برقرار نہیں رہ سکتا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے ابن شہاب زہری سے نقل کیا ہے: «مِن اللهِ الرِّسالةُ، وعلى الرسول صلى الله عليه وسلم البلاغُ، وعلينا التسليمُ». (صحيح البخاري، باب قول الله تعالى: يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك)

دین کی جو باتیں ہم تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سے پہنچی ہیں ہم پر واجب ہے کہ ان باتوں پر ایمان لائیں؛ اس لیے کہ رسول کوئی بات اپنی طرف سے نہیں کہتے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ۝﴾. (النجم:٣-٤) اور یہ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) اپنی خواہش سے کچھ نہیں بولتے، یہ تو خالص وحی ہے جو ان کے پاس بھیجی جاتی ہے۔

البتہ جن کے دلوں میں کھوٹ ہوتی ہے وہ متشابہات کے پیچھے پڑ جاتے ہیں اور اپنی من مانی تاویلات کرتے رہتے ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ ۚ وَ مَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗۤ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَ مَا يَذَّكَّرُ اِلَّاۤ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۝﴾. (آل عمران) جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ ان متشابہ آیتوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں، تاکہ فتنہ پیدا کریں اور ان آیتوں کی تاویلات تلاش کریں، حالانکہ ان آیتوں کا ٹھیک مطلب اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا، اور جن لوگوں کا علم پختہ ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ: ہم اس پر ایمان لائے، سب کچھ ہمارے پروردگار ہی کی طرف سے ہے۔ اور نصیحت وہی لوگ حاصل کرتے ہیں جو عقل والے ہیں۔

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «قوله: ﴿وَابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ﴾ أي: تحريفه على ما يريدون». (تفسير ابن كثير ٢/٨)

اللہ تعالی نے ایسے لوگوں کی سخت مذمت فرمائی ہیں جو متشابہات کا علم اللہ تعالی کے سپرد کرنے کے بجائے نفس وشیطان کی اتباع کرتے ہیں اور اپنی جہالت وعناد کی وجہ سے خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُّجَادِلُ فِي اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطٰنٍ مَّرِيْدٍ ۝﴾. (الحج) اور بعض لوگ اللہ کے بارے میں بے جانے بوجھے جھگڑے کرتے ہیں، اور ہر سرکش شیطان کے پیچھے چلنے لگتے ہیں۔

و قال تعالی: ﴿وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُّجَادِلُ فِي اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّ لَا هُدًى وَّ لَا كِتٰبٍ مُّنِيْرٍ ۝ ثَانِيَ عِطْفِهٖ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ؕ لَهٗ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَّ نُذِيْقُهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ عَذَابَ الْحَرِيْقِ ۝﴾. (الحج) اور بعض لوگ اللہ کے بارے میں جھگڑے کرتے ہیں، حالانکہ ان کے پاس نہ کوئی علم ہے، نہ ہدایت اور نہ کوئی روشن کتاب۔ وہ تکبر سے اپنا پہلو اکڑائے ہوئے ہیں، تاکہ دوسروں کو بھی اللہ کے راستے سے گمراہ کریں۔ ایسے ہی شخص کے لیے دنیا میں رُسوائی ہے اور قیامت کے دن ہم اسے جلتی ہوئی آگ کا مزہ چکھائیں گے۔

و قال تعالی: ﴿وَ مَنْ اَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوٰىهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللّٰهِ﴾. (القصص: ٥٠) اور اُس شخص سے زیادہ گمراہ کون ہوگا جو اللہ کی طرف سے آئی ہوئی ہدایت کو چھوڑ کر اپنی خواہش کے پیچھے چلے۔

و قال تعالی: ﴿اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْاَنْفُسُ﴾. (النجم: ٢٣) در حقیقت یہ (کافر) لوگ محض وہم وگمان اور نفسانی خواہشات کے پیچھے چل رہے ہیں۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما ضَلَّ قومٌ بعدَ هُدًى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل». (سنن الترمذي، رقم: ٣١٧٦، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح)

وقال صلى الله عليه وسلم: «إنَّ أبغض الرجال إلى الله الألَدُّ الخَصِم». (صحيح البخاري،

رقم:٢٢٧٧)

جو شخص بھی اللہ اور اس کے رسول کی اتباع کے بجائے خواہشاتِ نفسانی کے پیچھے چلے گا وہ خالص موحد نہیں ہو سکتا، کبھی اس کی سوچ اس کو ایک طرف لے جائے گی اور کبھی دوسری طرف، اور وہ اسی طرح شکوک وشبہات میں مبتلا، حیران وپریشان اِدھر اُدھر بھٹکتا رہے گا، کبھی نص میں تاویل کرے گا تو کبھی مختلف رایوں کے درمیان وجہ ترجیح کی تلاش میں ہوگا، کبھی بعض چیزوں پر ایمان لائے گا اوراور کبھی بعض کا انکار کرے گا، نہ تو وہ پکا مومن ہو سکتا ہے اور نہ ہی کھلا ہوا کافر۔ قال اللہ تعالی: ﴿ اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ وَ اَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰى عِلْمٍ وَّ خَتَمَ عَلٰى سَمْعِهٖ وَ قَلْبِهٖ وَ جَعَلَ عَلٰى بَصَرِهٖ غِشٰوَةً ؕ فَمَنْ يَّهْدِيْهِ مِنْۢ بَعْدِ اللّٰهِ ؕ اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ ۝﴾. (الجاثیۃ:٢٣) کیا آپ نے اُسے بھی دیکھا جس نے اپنا خدا اپنی نفسانی خواہش کو بنالیا ہے، اور علم کے باوجود اللہ نے اُسے گمراہی میں ڈال دیا ہے، اور اُس کے کان اور دل پر مہر لگادی ہے اور اس کی آنکھ پر پردہ ڈال دیا ہے، اب اللہ کے بعد کون ہے جو اُسے راستے پر لائے؟ کیا پھر بھی تم لوگ سبق نہیں لیتے؟

امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس بات کو حسی طور پر سمجھایا ہے کہ جس طرح پاؤں کے ثبات کے لیے کسی چیز کی پشت پر ہونا ضروری ہے، اسی طرح اسلام کی بقا کے لیے ضروری ہے کہ قرآن وسنت سے جو ثابت ہو اسے بلا اعتراض تسلیم کرلے، قیل وقال کے ذریعہ اس سے معارضہ نہ کرے۔ قال اللہ تعالی: ﴿ اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ ﴾. (آل عمران:١٩) (بیشک دین تو اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے۔) اور دین نام ہے تمام امور میں احکام خداوندی کی پابندی کا۔ قال اللہ تعالی: ﴿ اِذْ قَالَ لَهٗ رَبُّهٗۤ اَسْلِمْ ۙ قَالَ اَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝﴾. (البقرۃ:١٣١) (جب ابراہیم علیہ السلام کے پروردگار نے ان سے کہا کہ سر تسلیم خم کردو۔ تو وہ فوراً بولے: میں نے رب العالمین کے ہر حکم کے آگے سر جھکا دیا۔) وقال تعالی: ﴿ وَ مَنْ يَّرْغَبُ عَنْ مِّلَّةِ اِبْرٰهٖمَ اِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهٗ ﴾. (البقرۃ:١٣٠) (اور کون ہے جو ابراہیم کے طریقے سے انحراف کرے؟ سوائے اُس شخص کے جو خود اپنے آپ کو حماقت میں مبتلا کر چکا ہو۔) وقال تعالی: ﴿ ثُمَّ اَوْحَيْنَاۤ اِلَيْكَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا ﴾. (النحل:١٢٣) (پھر اے پیغمبر! ہم نے آپ پر وحی کے ذریعہ یہ حکم نازل کیا ہے کہ آپ ابراہیم کے دین کی پیروی کریں جنہوں نے اپنا رُخ اللہ ہی کی طرف کیا ہوا تھا۔)

جس طرح سے قرآن وحدیث میں بندوں کے امتحان کے لیے بعض مامورات اور بعض منہیات ہیں، تاکہ بندے مامورات کو بجالائیں اور منہیات سے بچیں، اسی طرح بندوں کے امتحان کے لیے قرآن وحدیث میں بعض محکمات ہیں، تاکہ بندے اس پر عمل کریں اور اس کا اعتقاد رکھیں اور بعض متشابہات ہیں، تاکہ بندے اس کی حقیقی مراد کو اللہ اور اس کے رسول کے سپرد کریں، اور اپنی طرف سے رائے زنی سے پرہیز کریں۔

اور چونکہ دین اسلام کی بنیاد وحی الٰہی پر ہے، عقل پر نہیں؛ اگر دین کی بنیاد عقل پر ہوتی تو پھر اللہ تعالی رسولوں کو مبعوث نہ فرماتے اور نہ ہی آسمان سے کتابیں نازل فرماتے۔ اور وحی الٰہی کو سمجھنے کے لیے بھی صرف عقل کافی نہیں ہے، بلکہ اس تفسیر پر اعتماد ضروری ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے فرمائی، جن کی زبان میں وحی کا نزول ہوا۔ اپنی عقل سے قرآن کریم کی تفسیر کرنے والے کے لیے جہنم کی وعید ہے؛ عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار». (سنن الترمذي، رقم: ٢٩٥١، وقال: هذا حديث حسن)

دوسری روایت میں ہے: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ». (سنن الترمذي، رقم: ٢٩٥٢، وقال: هذا حديث غريب)

نیز بندے کے لیے یہ جائز نہیں کہ ان اسرار کو جاننے کے درپے ہو جنہیں آقا نے مخفی رکھا ہے۔ بلکہ آقا کے احکام کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ہی بندگی کا کمال ہے۔ اور اگر کوئی اپنی ناقص عقل کے ذریعے اللہ تعالی کی حکمتوں کی حقیقت تک رسائی کی کوشش کرے گا تو شکوک وشبہات میں پڑا رہے گا اور شک کے ساتھ ایمان معتبر نہیں۔

٣٩- وَلَا يَصِحُّ الْإِيْمَانُ[(١)] بِالرُّؤْيَةِ لِأَهْلِ دَارِ السَّلَامِ[(٢)] لِمَنِ اعْتَبَرَهَا مِنْهُمْ[(٣)] بِوَهْمٍ، أَوْ تَأَوَّلَهَا بِفَهْمٍ[(٤)]، إِذْ[(٥)] كَانَ تَأْوِيْلُ الرُّؤْيَةِ وَتَأْوِيْلُ كُلِّ مَعْنًى يُضَافُ إِلَى الرُّبُوْبِيَّةِ تَرْكُ[(٦)] التَّأْوِيلِ وَلُزُوْمُ التَّسْلِيمِ، وَعَلَيْهِ دِينُ الْمُرْسَلِيْنَ[(٧)]. وَمَنْ لَمْ يَتَوَقَّ النَّفْيَ وَالتَّشْبِيْهَ زَلَّ وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيْهَ، فَإِنَّ[(٨)] رَبَّنَا جَلَّ وَعَلَا مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ، مَنْعُوتٌ بِنُعُوتِ الْفَرْدَانِيَّةِ[(٩)]، لَيْسَ فِي مَعْنَاهُ[(١٠)] أَحَدٌ مِنَ الْبَرِيَّةِ.

ترجمہ: اہل جنت کے لیے رؤیت باری تعالی پر اس شخص کا ایمان صحیح نہیں جس نے وہم سے اس کا اعتبار کیا یا فہم سے اس کی تاویل کی؛ اس لیے کہ رؤیت کی تاویل اور اسی طرح ہر اس صفت کی تاویل جس کی نسبت الوہیت کی طرف ہے درست نہیں، سوائے اس کے کہ تاویل کو ترک کردے اور تسلیم ورضا کو لازم پکڑے، اور اسی پر انبیاء علیہم السلام کا دین اور مسلمانوں کا اعتقاد ہے۔ جو شخص نفی اور تشبیہ سے نہیں بچا وہ

(١) في ٨ «الإسلام»، وهو خطأ. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ١٢ «إلا لأهل دار السلام»، وهو خطأ. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) قوله «منهم» سقط من ٢، ١٠، ١٤، ١٥، ١٦، ١٨، ٢٨. وفي ٣ «فيهم». وفي ٣٥ «لمن اعتقدها». ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) قوله «بفهم» سقط من ٥. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) في ١، ٢، ٣، ٦، ١٦، ٢٣، ٢٤، ٣٥ «إذا». وهو خطأ. وسقط من ٢٣ من قوله «إذ كان» إلى قوله «إلى الربوبية». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) في ١٤ «بترك». وفي ٢، ٥، ٧، ٢١، ٢٥، ٢٨، ٣٢ «إلا بترك». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ. وترك التأويل هو التفويض، كما هو مذهب عدد كبير من العلماء والمشايخ. أو المراد منه ترك تأويل الزائغين المبطلين الذين يؤلون المتشابهات كما تهوى نفوسهم الزائغة لتائيد مذهبهم الباطل، كما تقول المعتزلة والخوارج: ناظرة في قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ بالانتظار. فالإمام الطحاوي لا ينكر التأويل الصحيح المؤيد بالدلائل الموافق باللغة العربية، بل ينكر التأويل الباطل كما صرح به في صفحة ٦٤١: «ولا نؤول بتأويلات أهل الزيغ ابتغاء الفتنة». قلت: أي التضليل. فأنكر تأويل الزائغين لا تأويل المحققين.

(٧) في ٢٠، ٢٧ «المسلمين». والمثبت من بقية النسخ. وزاد في ١ «وشرائع النبيين» بعد قوله «المرسلين». ولا يضر المفهوم.

(٨) في ١١، ١٥ «لأن». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٩) سقط من ٢ من قوله «فإن ربنا» إلى قوله «الفردانية». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٠) في ١، ٥، ٩، ١٣، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٣٤، ٣٥ «بمعناه». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

پھسل گیا اور تنزیہ (اللہ تعالی کو صفت نقائص سے پاک سمجھنے) تک رسائی حاصل نہ کرسکا؛ کیونکہ ہمارا پروردگار بزرگ وبرتر صفاتِ وحدانیت کے ساتھ متصف ہے اور صفاتِ فردانیت کے ساتھ موصوف ہے، مخلوق میں کوئی اس کا ہم وصف نہیں۔

رؤیت باری تعالی کے بارے میں اپنے وہم وگمان سے تاویل کرنا درست نہیں:

ولا يَصِحُّ الإيمانُ بالرُّؤيةِ... میں مصنف نے معتزلہ اور مشبہ، وکرامیہ پر رد کیا ہے۔ معتزلہ رؤیت باری تعالی کے منکر ہیں اور مشبہ وکرامیہ کا موقف ہے کہ اللہ تعالی کی رؤیت جسم کے ساتھ ہوگی۔ والعیاذ باللہ۔ معتزلہ اللہ تعالی کی رؤیت سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے اس کا انکار کر بیٹھے۔ اور مشبہ وکرامیہ نے خالق کی ذات وصفات کو مخلوق کے مشابہ قرار دے دیا۔ اہل السنۃ والجماعۃ نے اعتدال کی راہ اختیار کی، رؤیت باری تعالی کو ثابت مانا؛ کیونکہ وہ نصوص سے ثابت ہے ﴿وُجُوْهٌ يَّوْمَىِٕذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ وغیرہا من الآیات والأحادیث، اور اس کی کیفیت میں توقف کیا اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہی؛ کیونکہ نصوص میں اس کی تفصیل مذکور نہیں۔

لِمَن اعتبَرَها منهم بِوَهْمٍ أو تأوَّلَها بفهمٍ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رؤیت باری تعالی کو مانتا ہے؛ مگر اس میں اپنے وہم وگمان اور خیالات وتصورات کو بھی داخل کرتا ہے، مثلا یہ تصور کرتا ہے کہ اللہ تعالی کا دیدار کسی خاص شکل وصورت میں ہوگا، تو اس شخص کا رؤیت پر ایمان درست نہیں۔ یا یہ تاویل کرتا ہے کہ اصلاً اللہ تعالی کا دیدار نہیں ہوگا، بلکہ اللہ کی نعمتوں کا دیدار ہوگا۔ تو اس شخص کا بھی رؤیت پر ایمان درست نہیں۔ انسانی عقل اور خیالات وتصورات، اجسام وحوادث کے اِرد گرد گھومتے ہیں، اس سے آگے ان کی رسائی نہیں ہوسکتی؛ جبکہ اللہ تعالی کی ذات وصفات ان چیزوں سے بالاوبرتر ہے۔

إذ كان تأويلُ الرُّؤيةِ... میں مصنف نے تاویل سے منع فرمایا ہے؛ لیکن مصنف کی مراد مطلق تاویل نہیں، بلکہ وہ تاویل ہے جو نصوص شرعیہ کے خلاف اور حق سے دور ہو۔ مصنف نے خود خلق قرآن کے مسئلے میں فرمایا ہے: «منه بدا بلا كيفية قولا»۔ یہ بھی تاویل ہے؛ بلکہ سلف صالحین سے اللہ تعالی کی صفات کی تاویلِ قریب منقول ہے، اس کی چند مثالیں اور حوالے ملاحظہ کیجئے:

(۱) ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿اَلْيَوْمَ نَنْسٰىكُمْ﴾ .(الجاثية:٣٤) کی تفسیر ترک کنا کم سے کی ہے۔

(تفسير الطبري ٦٠٧/١٨، السجدة:١٤)

(۲) مجاہدؒ نے ﴿فَالْيَوْمَ نَنْسٰهُمْ﴾ (الأعراف:٥١) کی تفسیر نؤخرهم سے کی ہے۔ (تفسیر الطبري ٢٣٩/١٠، الأعراف:٥١)

(۳) مجاہدؒ نے ﴿يٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْۢبِ اللّٰهِ﴾. (الزمر:٥٦) کی تاویل في أمر الله سے کی ہے۔ (تفسیر الطبري ٢٣٤/٢٠، الزمر:٥٦)

(۴) قتادہؒ نے ﴿يٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْۢبِ اللّٰهِ﴾. (الزمر:٥٦) کی تاویل ضیع طاعة الله سے کی ہے۔ (تفسیر الطبري ٢٣٥/٢٠)

(۵) مقاتلؒ نے ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الحديد:٤) کی تاویل بقدرته وسلطانه وعلمه سے کی ہے۔ (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص:٤٣٠)

(۶) ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ﴾. (الفتح:١٠) کی تاویل بالوفاء بما وعدهم من الخير سے کی ہے۔ (تفسیر البغوي ٣٠٠/٧)

(۷) زید بن اسلمؒ نے ﴿فَاَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾. (النحل:٢٦) کی تاویل هدَم الله بنيانهم من الأصل سے کی ہے۔ اور قتادہؒ نے لأتاها أمر الله من أصلها سے کی ہے۔ (تفسیر الطبري ٧ /٥٧٧)

(۸) حسن بصریؒ نے ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾. (الفجر:٢٢) کی تاویل أمره وقضاءُه سے کی ہے۔ (تفسیر البغوي ٤٢٢/٨، الفجر:٢٢)

(۹) امام احمد نے ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾. (الفجر:٢٢) کی تاویل جاء ثوابه سے کی ہے۔ (البداية والنهاية ٣٢٧/١٠)

(۱۰) مجاہد نے ﴿فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾. (البقرة:١١٥) کی تاویل قبلة الله سے کی ہے۔ (الأسماء والصفات للبيهقي ١٠٧/٢)

(۱۱) سفیان بن عیینہؒ اور ابن کیسانؒ نے ﴿ثُمَّ اسْتَوٰۤى اِلَى السَّمَآءِ﴾. (البقرة:٢٩) کی تاویل قصَد إليها بخلقه واختراعه سے کی ہے۔ (تفسیر القرطبي ١٧٦/١، البقرة:٢٩)

(۱۲) مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، عکرمہؒ وغیرہ نے ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. (القلم:٤٢) کی تاویل اشتداد الأمر سے کی ہے۔ (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص:٣٢٥)

(۱۳) ابن عباس رضی اللہ عنہ اور قتادہؒ نے بھی ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. (القلم:٤٢) کی تاویل يكشف عن قدرته التي تنكشف عن الشدة والكرب سے کی ہے۔ (فتح الباري ٨٥٨/٨)

(۱۴) امام بخاری نے ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾. (القصص:٨٨) کی تاویل إلا ملكه سے کی ہے۔ (صحيح البخاري، سورة القصص)

وتأويلُ كُلِّ معنى يُضاف إلى الرُّبُوبِيَّة سے مراد: ید، وجہ، ساق، نفس، اور وہ تمام صفات ہیں جن کی نسبت قرآن وحدیث میں اللہ تعالی کی طرف کی گئی ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کی مراد گمراہ فرقوں کی باطل تاویلات کی نفی ہے جو اپنی خواہشات کے مطابق متشابہات کی تاویل کرتے ہیں۔«إنما مراده ترك التأويلات الفاسدة المبتدَعة المخالفة لمذهب السلف التي يدل الكتابُ والسنة على فسادها». (شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ٢٥١/١)

اور مصنف علامہ طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا:«ولا نجادل في الآيات المتشابهة ولا نؤول بتأويلات أهل الزيغ ابتغاء الفتنة». (كذا في بعض نسخ العقيدة الطحاوية بعد قوله: «ولا نجادل في القرآن»)

ومَن لم يَتَوَقَّ النَّفْيَ والتَّشبيهَ زَلَّ... اس عبارت میں مصنف نے معطلہ ومشبہہ کی تردید کی ہے۔ معطلہ صفات باری تعالی کے منکر ہیں اور مشبہ خالق کو مخلوق کے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ اہل السنۃ والجماعۃ نے اعتدال کی راہ اختیار کی، صفات باری تعالی کو ثابت مانا؛ کیونکہ وہ نصوص سے ثابت ہیں ﴿وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ ۝﴾. (الشوری)، اور خالق کو مخلوق کی صفات سے منزہ قرار دیا؛ کیونکہ خالق مخلوق کے مشابہ نہیں ہو سکتا﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾. (الشوری: ١١)

موصوفٌ بصفاتِ الوَحْدانِيَّةِ: وحدانیت کا اطلاق ذات کی یکتائی بتانے کے لیے ہوتا ہے۔یعنی اس کا کوئی مثل نہیں۔ قال اللہ تعالی:﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝﴾. (الإخلاص)

منعوتٌ بنُعوتِ الفَردانيَّة: فردانیت کا اطلاق صفات کی یکتائی بتانے کے لیے ہوتا ہے۔یعنی صفات میں بھی اس کی کوئی نظیر نہیں۔ قال اللہ تعالی:﴿اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ ۝﴾. (الإخلاص)

ليس في معناه أحد من البَرِيَّةِ: اللہ تعالی اپنی ذات وصفات میں یکتا ہے، مخلوق اس کے مشابہ نہیں اور نہ وہ مخلوق کے مشابہ ہے۔ قال اللہ تعالی:﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝﴾. (الإخلاص)

بھلا اللہ تعالی جو اپنی ذات وصفات میں ازلی وابدی، واحد ویکتا، آسمان وزمین، بلکہ تمام کائنات اور ہر چیز کا خالق ومالک ہے وہ مخلوق کے یا مخلوق اس کے مشابہ کیسے ہو سکتی ہے!!

شیخ سعدی رحمہ اللہ نے خوب فرمایا:

اے برتر از خیال وقیاس وگمان ووہم ۞ واز ہر چہ گفتہ اند شنیدیم وخواندہ ایم

دفتر تمام گشت و بپایان رسید عمر ۞ ما ہمچنان در اول وصفے تو ماندہ ایم

اللہ تعالی مخلوق کے خیالات وقیاسات اور وہم وگمان سے بلند وبالا ہے جو خیالات لوگوں نے کہے ہیں یا ہم نے سنے اور پڑھے ہیں ان سب سے بلند ہے۔ قرطاس وقلم ختم ہوئے اور عمر قریب الاختتام ہے اور ہم تاہنوز اس کی صفات کی ابتداء میں مشغول ہیں۔

اردو کا شاعر یوں گویا ہوا:

عطا کی عقل جس نے وہ عقل میں کس طرح آئے
سمجھ بخشی ہے جس نے وہ سمجھ میں کس طرح آئے
یہ کہہ دو فلسفی سے جا کے سر پتھر سے ٹکرائے
حدیثِ علت و معلول سے میرا نہ سر کھائے

عربی شاعر کا شعر ہے:

كيفية المرء ليس المرء يدركها ۞ فكيف يدرك كنه الخالق الأزلي

انسان انسانی حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتا تو خالق ازلی کی ذات کی حقیقت تک کہاں پہنچ سکتا ہے!

اردو کا شاعر کہتا ہے:

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں ۞ ڈور کو سلجھا رہا ہے پھر سرا ملتا نہیں

٤٠- تَعَالَى عَنِ الْحُدُوْدِ[1] وَالْغَايَاتِ وَالْأَرْكَانِ وَالْأَعْضَاءِ وَالْأَدَوَاتِ، لَا تَحْوِيْهِ الْجِهَاتُ السِّتُّ كَسَائِرِ الْمُبْتَدَعَاتِ.

ترجمہ: اللہ تعالی حدود وغایات اور جسمانی ارکان واعضاء اور آلات سے پاک ہے اور نہ ہی تمام مخلوقات کی طرح جہات ستہ اس کا احاطہ کر سکتی ہیں۔

اللہ تعالی حدود وغایات اور اعضاء وجوارح سے پاک ہیں:

حدود، حد کی جمع ہے۔ الحد: کسی چیز کا کنارہ۔ حد، محدود کا وصف ہے۔ شے محدود اپنی حدود میں محصور ہوتی ہے؛ اس لیے اللہ تعالی کے لیے حد نہیں۔

حد کی تین قسمیں:

۱- حد مکانی، ۲- حد زمانی، ۳- حد معنوی۔

اللہ تعالی کے لیے حد مکانی نہیں۔ حد طرف اور کنارہ ہے۔ اللہ تعالی مکانی نہیں تو اس کے لیے حد بھی نہیں۔ اور حد زمانی بھی نہیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالی زمانے کا خالق ہے۔ زمانے کا پابند اور محتاج نہیں ہے۔ بدء الامالی میں ہے:

وَلاَ يَمْضِي عَلَى الدَّيَّانِ وَقْتٌ ❁ وَ أَزْمَانٌ وَ أَحْوَالٌ بِحَالِ

اور دیّان پر کوئی وقت، معین زمانہ اور سال نہیں گزرتا ہے۔

زمانہ نہ گزرنے کا مطلب یہ ہے کہ جیسے زید بچہ تھا، اب جوان ہے، ۵۰ سال کے بعد بوڑھا ہوگا۔ اللہ تعالی ایسے نہیں کہ زمانے کے بدلنے سے اس کے احوال بدل جائیں۔ اگر اللہ تعالی زمانی ومکانی بن جائے تو زمانہ اور مکان قدیم ہو جائیں گے۔

اور اللہ تعالی کے لیے حد معنوی بھی نہیں۔ یعنی اس کی قدرت غیر محدود اور بے انتہا ہے۔

الغایات: غایة کی جمع۔ کسی چیز کی انتہا۔ اور اللہ کی ذات اس سے پاک ہے۔

الأرکان: رکن کی جمع۔ کسی چیز کا وہ حصہ جس پر وہ قائم ہو۔ اللہ تعالی کسی چیز کے محتاج نہیں، بلکہ تمام چیزیں اپنے قیام میں اللہ کی محتاج ہیں۔ ﴿لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِي الْاَرْضِ ؕ وَ اِنَّ اللّٰهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ ۝۶۴﴾ (الحج) جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے سب اسی کا ہے اور بے شک اللہ وہی بے نیاز قابلِ تعریف ہے۔

---

(١) في ٢١ بعده زيادة «والجهات». وسقط من ١ قوله «والأعضاء». ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

الأعضاء: عضو کی جمع۔ جسم کا حصہ۔ اور اللہ تعالی جسم سے پاک ہے۔

حدود، غایات، ارکان واعضاء یہ سبھی چیزیں جسم کے خواص ہیں، اور اللہ تعالی جسم سے پاک ہے۔

الأدوات: أداۃ کی جمع۔ آلات۔ جسم کے وہ اعضاء جن سے کام کیا جاتا ہے۔ مخلوق کام کرنے کے لیے آلات کی محتاج ہے۔ اور اللہ تعالی کی ذات تو بے نیاز ہے؛﴿ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ﴾. (الإخلاص) اللہ تعالی تو جب کسی چیز کے ہونے کا ارادہ فرماتے ہیں تو وہ ہو جاتی ہے۔ ﴿ وَ اِذَا قَضٰۤى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ﴾. (البقرۃ) ﴿ اِنَّمَاۤ اَمْرُهٗۤ اِذَاۤ اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ﴾(یس)

الجهات الست: فوق، تحت، قدام، خلف، یمین، ویسار۔

اللہ تعالی کا جہات ستہ سے پاک ہونا عقلاً ونقلاً ثابت ہے:

اللہ تعالی کا جہات ستہ سے پاک ہونا عقلاً ونقلاً ثابت ہے؛ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَیْءٌ ﴾، اگر اللہ تعالی داخل عالم ہوں گے تو عالم کی جنس سے ہونا لازم آتا ہے، اور اگر خارج عالم ہوں گے تو اللہ تعالی اور عالم کے درمیان مسافت متناہی ہوگی یا غیر متناہی، دونوں صورتوں میں اللہ تعالی کے لیے مخصص اور مکان کا ہونا لازم آتا ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالی اس وقت بھی تھے جب عالم کا وجود نہیں تھا۔ نیز امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالی جہات ستہ سے پاک ہیں۔ اور یہ ارتفاعِ نقیضین نہیں؛ کیونکہ ارتفاعِ نقیضین کے لیے ضروری ہے کہ محل میں احد النقیضین کے ساتھ متصف ہونے کی صلاحیت ہو، جیسا کہ دیوار کے بارے میں یہ کہنا کہ "دیوار اندھی بھی نہیں اور بینا بھی نہیں" ارتفاعِ نقیضین نہیں۔

علامہ محمد بن احمد بن میارہ مالکی (م: ۱۰۷۲) فرماتے ہیں: «نجزم به ونعتقد أنه لا داخل العالم ولا خارج عن العالم، والعجز عن الإدراك إدراك لقيام الدلائل الواضحة على ذلك عقلاً ونقلاً، أما النقل فالكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقوله عز وجل: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَیْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ ﴾ فلو كان داخل العالم أو خارجًا عنه لكان مماثلاً، وبيان الملازمة واضح، أما الأول فلأنه إن كان فيه صار من جنسه فيجب له ما وجب له. وأما الثاني فلأنه إن كان خارجًا لزم إما اتصاله وإما انفصاله، وانفصاله إما بمسافة متناهية أو غير متناهية وذلك يؤدي إلى افتقاره إلى مخصص. وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم: «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان عليه». وأما الإجماع: فأجمع أهل الحق قاطبةً على أن الله تعالى لا جهة له فلا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف. والاعتراض بأنه رفع للنقيضين ساقط لأن التناقض إنما يعتبر حيث يتصف المحل بأحد النقيضين وتواردا عليه، وأما حيث لا يصح تواردهما على المحل ولا يمكن الاتصاف بأحدهما فلا تناقض كما يقال مثلاً: الحائط لا أعمى ولا بصير. فلا

تناقض لصدق النفيين فيه لعدم قبوله».(الدر الثمين والمورد المعين، للعلامة الشيخ محمد بن أحمد ميارة المالكي ٤٦/٤٥/١، ط: دار الحديث، القاهرة)

المبتدعات: أي المخلوقات. یعنی جہات ستہ مخلوق کی خصوصیات میں سے ہے۔ خالق کی ذات اس سے پاک ہے۔

مصنف رحمہ اللہ کی اس عبارت میں پوری وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالی کی ذات حدود وغایات اور جہات وغیرہ سے بالا وبرتر ہے؛ لیکن چونکہ یہ عبارت سلفی حضرات کے مسلک کے خلاف ہے، اس لیے اس کتاب کے سلفی شارحین: ابن ابی العز، صالح فوزان، صالح بن عبد العزیز آل شیخ اور شیخ بن باز وغیرہ نے اس عبارت کو ان کے مسلک کے خلاف ہونے کی وجہ سے مجمل کہا ہے اور پھر اپنے مسلک کے مطابق اس کی تشریح کی کوشش کی ہے۔ شیخ سعید فودہ نے الشرح الکبیر (۱/ ۵۶۰-۶۰۱) میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے اور سلفی شارحین کی تشریحات پر نقد کیا ہے۔

نیز یہ تمام چیزیں جسم کے اوصاف ہیں، جبکہ اللہ تعالی کی ذات جسم سے پاک ہے۔

اللہ تعالی کی ذات جہات کی محتاج نہیں؛ اس لیے کہ ایک کنارے کا ایک جہت سے اور دوسرے کنارے کا دوسری جہت سے لگنا تقسیم پر دلالت کرتا ہے، اور مناطقہ کہتے ہیں: ما هو ينقسم فهو ينعدم.

انسان بغیر مکان کے نہیں رہ سکتا؛ مگر اللہ کو مکان کی ضرورت نہیں۔

مکان کی تعریف: فراغٌ متوهم يشغله شيءٌ ممتد.

حیز کی تعریف: فراغٌ متوهم يشغله شيءٌ ممتد أو غير ممتدٍّ.

لیکن یہ فرق علامہ تفتازانی کے نزدیک ہے، عام متکلمین کے نزدیک حیز ومکان دونوں ہم معنی ہیں۔(حاشية عصام الدين على شرح العقائد، ص٦٥)

معتزلہ، قدریہ اور جہمیہ کہتے ہیں: الله في كل مكان.[1] مشبہہ اور کرامیہ کہتے ہیں: الله متمكن

---

(۱) ابو الحسن اشعریؒ فرماتے ہیں: «اختلفت المعتزلة في ذلك (يعني القول في المكان)، فقال قائلون: الباري بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره في كل مكان، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة أبو الهذيل والجعفران والإسكافي ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي.

وقال قائلون: الباريء لا في مكان بل هو على ما لم يزل عليه، وهو قول هشام الفوطي وعباد بن سليمان وأبي زفر وغيرهم من المعتزلة».(مقالات الإسلاميين ١٣١/١، تحقيق: نعيم زرزور)

وذكر في موضع آخر القول الثالث، وهو: «وقال قائلون: الباريء في كل مكان بمعنى أنه حافظ للأماكن وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان».(مقالات الإسلاميين ١٧٠/١، تحقيق: نعيم زرزور)

وقال الحسين النجار (وقد كان أكثر معتزلة الري ومن حولها على مذهبه): «الباريء تعالى بكل مكان ذاتًا ووجودًا، لا بمعنى العلم والقدرة». (الملل والنحل ١٩٠/١. وانظر أيضًا: أصول الدين للبزدوي، ص٤٠)

شیخ عبد الحمید ترکمانی نے "ضوء المعالی" کی تعلیق (ص ۵۴) میں معتزلہ کی طرف اس قول کی نسبت کو خطا قرار دیا ہے اور دلیل یہ پیش

فوق العرش. مصنف رحمہ اللہ نے ان سب کی تردید کی ہے۔ ہم کہیں گے کہ اللہ تعالی نے عرش پر استواء فرمایا، جس کی حقیقت کا علم ہم اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں، ہمیں معلوم نہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ سے ایک شخص نے استواء علی العرش سے متعلق سوال کیا، تو آپ نے فرمایا: «الاستواءُ غيرُ مجهولٍ، والكيفُ غيرُ معقولٍ، والإيمان به واجبٌ، والسُّؤال عنه بدعةٌ، وما أراك إلا مبتدِعًا، فأمَر به أن يُخرَج». (الأسماء والصفات للبيهقي، ص١١٦) یا مناسب تاویل کرتے ہیں، جس کا ذکر ان شاء اللہ آرہا ہے۔

سلفی حضرات کا اللہ تعالی کے لیے حد ثابت کرنا:

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی ذات کی حدود وانتہائیں ہیں جن سے اگرچہ کوئی مخلوق واقف نہیں ہے، لیکن اللہ تعالی ان سے واقف ہیں۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں: «قد ثبت عن أئمة السلف أنهم قالوا: لله حدٌّ، وأن ذلك لا يعلمه غيره». (بيان تلبيس الجهمية ٥٩١/٣)

شیخ عثیمین لکھتے ہیں: «ماذا تعنون بالحد؟ إن أردتم أن يكون محدودا، أي: يكون مباينا للخلق منفصلا عنهم، كما تكون أرض لزيد وأرض لعمر، فهذه محدودة منفصلة عن هذه، فهذا حق ليس فيه شيء من النقص». (مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ٣٢١/٨)

شیخ عثیمین کی اس عبارت کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالی کے مخلوق سے جدا ہونے کے ساتھ اللہ تعالی کی ذات کے پھیلاؤ کی تمام جہتوں میں حد بندی بھی ہے جیسا کہ زید کی زمین عمر کی زمین سے جدا اور محدود ہے۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: «قال أبو سعيد: والله تعالى له حد لا يعلمه غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن نؤمن بالحد ونكل علم ذلك إلى الله تعالى، ولمكانه أيضًا حد وهو على عرشه فوق سماواته، فهذان حدان اثنان. قال: «وسُئل ابن المبارك: بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش بائن من خلقه، قيل: بحد؟ قال: بحد»...فمن ادعى أنه ليس لله حد فقد ردّ القرآن وادعى أنه لا شيء، لأن الله تعالى وصف حد مكانه في مواضع كثيرة من كتابه فقال: ﴿ الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ﴾...(بيان تلبيس الجهمية ٦٠٥/٢-٦٠٦، و٦٨٧/٣ و١٦٤/٥. درء تعارض

کی ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱۳/ ۳۴۵) میں جہم بن صفوان سے نقل کیا ہے: «قال (أي: جهم): هو هذا الهواء مع كل شيء، وفي كل شيء، ولا يخلو منه شيء». جبکہ خود حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱/ ۵۰۸) میں لکھا ہے: «وقد نزع به بعض المعتزلة القائلين بأن الله في كل مكان». اور ما قبل میں بھی گزر چکا ہے کہ ابو الحسن اشعری اور حسین نجار نے جمہور معتزلہ کی طرف اس قول کی نسبت کی ہے۔

العقل والنقل ٢/٥٧)

ابن تیمیہ نے اللہ تعالی کے لیے حد نہ ماننے والے کو قرآن کو رد کرنے والا قرار دیا ہے؛ جبکہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اہل سنت وجماعت کا مسلک یہ بیان کیا ہے کہ اللہ تعالی حدود سے پاک ہے: «تعالی عن الحدود والغایات».

ابن تیمیہ نے ﴿ اَلرَّحۡمٰنُ عَلَى الۡعَرۡشِ اسۡتَوٰى ﴾ کو حد کی دلیل میں اس لیے پیش کیا ہے کہ سلفی حضرات کے نزدیک اللہ تعالی اپنی ذات سمیت عرش کے اوپر ہیں اور عرش اللہ تعالی کے لیے جہت تحت ہے۔ جبکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کے مستوی علی العرش ہونے کی حقیقت معلوم نہیں۔ یا استوی بمعنی استیلاء ہے۔ اور عرش نہ تو اللہ تعالی کا مکان ہے اور نہ جہت ہے۔

عرش کو اللہ تعالی کا مکان یا جہت تحت ماننے کی صورت میں یہ اشکال بھی ہوتا کہ اللہ تعالی مستوی علی العرش ہونے سے پہلے کہاں تھے؟ قال اللہ تعالی: ﴿ اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِىۡ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضَ فِىۡ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسۡتَوٰى عَلَى الۡعَرۡشِ ﴾.(الأعراف: ٥٤) بے شک تمہارا رب اللہ ہی ہے جس نے سب آسمان اور زمین کو چھ روز میں پیدا کیا، پھر عرش پر مستوی ہوا۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «کان اللہ و لم یکن شيء غیره».(صحیح البخاري، رقم: ٣١٩١)

عبداللہ بن مبارکؒ کے قول ”بحد“ کا صحیح مطلب:

امام بیہقیؒ نے عبد اللہ ابن مبارکؒ کے مذکورہ قول کو اپنی سند سے ” الاسماء والصفات“ میں نقل کیا ہے۔ سند کے حذف کے ساتھ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «قال علي بن الحسن: سألت عبد الله بن المبارك، قلت: كيف نعرف ربنا؟ قال: في السماء السابعة على عرشه. قلت: فإن الجهمية تقول: هو هذا. قال: إنا لا نقول كما قالت الجهمية، نقول: هو هو. قلتُ: بحدٍّ؟ قال: إي والله بحدٍّ».

امام بیہقیؒ عبد اللہ بن مبارکؒ کے اس قول کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: «إنما أراد عبد الله بالحدِّ حدَّ السَّمْع، وهو أنّ خبر الصادق ورد بأنه على العرش استوى، فهو على عرشه كما أخبر، وقصد بذلك تكذيب الجهمية فيما زعموا أنه بكل مكان، وحكايته تدل على مراده». (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٩٥)

یعنی جتنا سنا ہے اور منقول ہے اتنا ہم تسلیم کرتے ہیں۔

نیز عقیدے کے ثبوت کے لیے ابن مبارک کا قول کافی نہیں؛ جبکہ امام طحاوی اور دیگر اسلاف سے حد کی نفی منقول ہے۔

امام ابوداود طیالسی فرماتے ہیں: «كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحدون ولا يشبهون ولا يمثلون، يروون الحديث لا يقولون كيف، وإذا سئلوا أجابوا بالأثر». قال أبو داود: وهو قولنا. **امام بیہقی فرماتے ہیں:** «قلت: وعلى هذا مضى أكابرنا».(الأسماء والصفات ٣٣٤/٢)

ابو بکر خلال فرماتے ہیں: «وسئل (أحمد بن حنبل) قبل موته بيوم عن أحاديث الصفات فقال: تمر كما جاءت ويؤمن بها ولا يرد منها شيء إذا كانت بأسانيد صحاح ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾». (العقيدة رواية أبي بكر الخلال، ص١٢٧، ط: دار قتيبة، دمشق)

ابن قدامہ مقدسی لکھتے ہیں: «قال الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله ينـــزل إلى سماء الدنيا»، أو «إن الله يرى في القيامة»، وما أشبه هذه الأحاديث نؤمن بها، ونصدق بها بلا كيف، ولا معنى، ولا نرد شيئا منها، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق، ولا نرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾». (لمعة الاعتقاد لابن قدامة المقدسي، ص٧)

لالکائی نے شرح اصول اعتقاد اہل السنہ میں لکھا ہے کہ امام احمد نے فرمایا: «ربنا على العرش بلا حد ولا صفة، وسع كرسيه السماوات والأرض بعلمه».(شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٤٤٣/٣)

سلفی حضرات کے نزدیک حد سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: «وإنما الحد ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدرته. ويقال: حد الدار والبستان، وهي جهاته وجوانبه المميزة له، ولفظ الحد في هذا أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك».(بيان تلبيس الجهمية ٤٢/٣)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کا مذکورہ قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «إذن ها هو ابن تيمية ينص على أن الحد له معنيان أو أمران يصدق عليهما: الأول هو الصفة الخاصة بالشيء، والثاني الجهات والجوانب المميزة، أي النهايات والأطراف.

واعلم أن ابن تيمية عند ما يثبت الحد لله تعالى فإنه يثبت هذين المعنيين في حقه تعالى، بل هو يريد بالحد أصالة المعنى الثاني؛ لأن هذا هو المتبادر إلى الفهم منه، وهذا هو معنى قوله «إن هذا المعنى أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك» أي: والعرف الشرعي الخاص.

والمعنى الأول للحد عند ابن تيمية يسميه الصفة، والمعنى الثاني عنده يسميه القدر، فكل

محل أثبت فيه القدر لله، فإنه إنما يثبت الحد والجهة والحيز والجسمية؛ لأن هذه المعاني لا تنفك عن الحجم الذي هو القدر». (الكاشف الصغير، ص٢١٦. وانظر: إثبات الحد لله عز وجل، ص٢٢٥)

ابن تیمیہؒ اللہ تعالی کے لیے حد ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «إن كثيرا من أئمة السنة والحديث أو أكثرهم يقولون: إنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه بحدٍّ، ومنهم من لم يطلق لفظ الحد، وبعضهم أنكروا الحد».(بيان تلبيس الجهمية ٢/٧٢٥)

ابن تیمیہؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وهذا هو المحفوظ عن السلف والأئمة من إثبات حد لله».(بيان تلبيس الجهمية ٣/٧٠٦)

ابن تیمیہؒ نے اللہ تعالی کے لیے حد ہونے کی ایک دلیل یہ بیان کی ہے کہ جس پر بھی شے کا اطلاق ہوتا ہے اس کی حد ہوتی ہے اور اللہ تعالی پر بھی شے کا اطلاق ہوا ہے اس لیے اللہ تعالی کی بھی حد ہے؛« الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة، وأن لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة، فالشيء أبدًا موصوف لا محالة، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية، وقولك لا حد له تعني أنه لا شيء». (بيان تلبيس الجهمية ٢/٦٠٥)

لیکن یہ دلیل اس لیے صحیح نہیں کہ اللہ تعالی کو محسوسات پر قیاس کرنا باطل ہے۔

سلفی حضرات ایک طرف تو اللہ تعالی کے لیے حد کو مانتے ہیں یعنی اللہ تعالی مخلوق سے جدا ہیں، اور ساتھ میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کے پاؤں کرسی پر ہوتے ہیں، وہ آسمان دنیا پر روزانہ ایک تہائی رات رہنے پر نزول فرماتے ہیں اور قیامت کے دن زمین پر اتریں گے اور اپنا قدم جہنم پر رکھیں گے۔ یہ سب صورتیں اللہ تعالی کے عالم میں حلول کی ہیں۔ یہ سلفی حضرات کا بڑا تضاد ہے۔

ابن عبد البر فرماتے ہیں: «الذي عليه أهل السنة وأئمة الفقه والأثر في هذه المسألة وما أشبهها الإيمان بما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها والتصديق بذلك وترك التحديد والكيفية في شيء منه». (التمهيد لما في المؤطا من المعاني والأسانيد ٧/١٤٨)

سلفی حضرات کا اللہ تعالی کے لیے حیّز ثابت کرنا:

حیز: اس جگہ کو کہتے ہیں جسے جسم گھیرے ہوئے ہو۔ سید شریف جرجانیؒ فرماتے ہیں: «الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم، أو غير ممتد كالجوهر الفرد». (التعريفات، ص٤٢)

ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: «ويقال له: أتعني بالحيز ما هو من لوازم المتحيز وهو نهايته وحده الداخل في مسماه، أم تريد بالحيز شيئًا موجودًا منفصلاً عنه كالعرش؟ فإن أريد بالحيز المعنى

الأول وهو ما هو من لوازم كل متحيز، فإن حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى ذاته ونفسه وعينه... ولا نسلم أنه ممتنع، والقدر والحيز الداخل في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه أبلغ من صفاته الذاتية». (بيان تلبيس الجهمية ٧٩٨/٣، و٤١١/٣. وانظر: مجموع الفتاوى ٤٢/٣. ومنهاج السنة ٥٥٦/٢)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «يوضح ابن تيمية بأن الحيز بمعنى حدود الشيء، وهو المقصود من كلام المتكلمين في تعريف الحيز عند ما قالوا: هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم. فابن تيمية يصرح هنا أن هذا المعنى من الحيز غير ممتنع على الله تعالى، بل هو أبلغ من الصفات الذاتية، أي ثبوته في حق الله أقوى من ثبوت الصفات الذاتية له تعالى مثل القدرة والعلم».(الكاشف الصغير، ص٢٥٤)

ابن تیمیہ کا اللہ تعالیٰ کے لیے جہت ثابت کرنا:

ابن تیمیہؒ "بیان تلبیس الجہمیۃ" میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: «أن كون الرؤية مستلزمة لأن يكون الله بجهة من الرائي أمرٌ ثبت بالنصوص المتواترة».(بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٣٠/٤)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کی اس عبارت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «فهذا ادعاء من ابن تيمية بأن كون الله في جهة متواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو كذب عليه». (الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، ص٢٨٧)

اسی کتاب میں ابن تیمیہؒ ایک اور جگہ لکھتے ہیں: «الوجه الرابع: أن كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة».(بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٤٤/٤)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کی اس عبارت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «في هذا النص يدعي ابن تيمية أن الإجماع أيضًا قام على أن الله يرى في جهة، وإنّ الذين أجمعوا هم السلف والأئمة. وهو في هذا إن قصد بالسلف أي الصحابة والتابعين، وبالأئمة أي أئمة أهل السنة، فهو كاذب عليهم كعادته. وإن قصد بالسلف سلفه من المجسمة والكرامية، وبالأئمة أي أئمة هؤلاء الذين هم أئمته، وبهم يقتدي فهو صادق، إلا أن إجماعهم ليس حجة إلا على أتباعهم الذين التزموا طريقتهم». (الكاشف الصغير، ص٢٨٨)

ابن تیمیہؒ منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: «فثبت أنه في الجهة على التقديرين». (منهاج السنة النبوية ٦٤٩/٢)

ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت سے کیا مراد لیتے ہیں؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے شیخ سعید فودہ لکھتے ہیں: «فإن ابن تيمية يثبت الجهة لله تعالى بمعنى أن الخلق إذا توجهوا إلى الله، فإن الله ذاته هو

جهتهم، أي: يكون مقابلهم بعيدا عنهم بمسافة معينة، فإذا قطع الخلق هذه المسافة وصلوا إلى الله». (الكاشف الصغير، ص٢٧٥)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «القد تقدم أن ابن تيمية يثبت الجهة لله تعالى عن ذلك بمعنى أن الله تعالى هو نفسه جهة نفسه، فهو الجهة التي ينتقل منها إلى العالم».(الكاشف الصغير، ص٢٧٦)

شیخ ابن ابی العز شرح العقیدۃ الطحاویہ میں لکھتے ہیں -ابن ابی العز نے اپنی اس شرح میں ابن تیمیہ اور ابن قیم کے عقائد کو ان کا نام لیے بغیر بیان کیا ہے: «وإن أريد بالجهة أمر عدمي، وهو ما فوق العالم، فليس هناك إلا الله وحده. فإذا قيل: إنه في جهة بهذا الاعتبار، فهو صحيح، ومعناه أنه فوق العالم، حيث انتهت المخلوقات، فهو فوق الجميع، عال عليه».(شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ١/٢٦٦، ط: مؤسسة الرسالة)

شیخ ابن ابی العز آگے لکھتے ہیں: «ولا يظن بالشيخ (يعني الإمام الطحاوي) رحمه الله تعالى أنه ممن يقول: إن الله ليس داخل العالم ولا خارجه بنفي النقيضين، كما ظنه بعض الشارحين». (شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ١/٢٦٨، ط: مؤسسة الرسالة)

جبکہ اللہ تعالی کے بارے میں داخل عالم یا خارج عالم ہونے کا سوال ہی صحیح نہیں، اس لیے کہ دخول وخروج کے ساتھ جو چیز متصف ہوتی ہے وہ جسم ہے اور اللہ تعالی جسم سے پاک ہیں۔ امام ابو المعین النسفی لکھتے ہیں: «وربما يقلبون هذا الكلام ويقولون بأنه تعالى لما كان موجودا إما أن يكون داخل العالم وإما أن يكون خارج العالم، وليس بداخل العالم فكان خارجا منه، وهذا يوجب كونه بجهة منه. والجواب عن هذا الكلام على نحو ما أجبنا عن الشبهة المتقدمة أن الموصوف بالدخول والخروج هو الجسم المتبعض المتجزئ، فأما ما لا تبعض له ولا تجزؤ فلا يوصف بكونه داخلا ولا خارجا منه، فكذا القديم لما لم يكن جسما لا يوصف بذلك».(تبصرة الأدلة في أصول الدين، لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي (م:٥٠٨هـ)

علامہ ابن تیمیہ کا اللہ تعالی کے لیے جسم ثابت کرنا:

علامہ ابن تیمیہ بیان تلبیس الجہمیہ میں لکھتے ہیں کہ جسم کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو اندر سے کھوکھلا ہوتا ہے، جیسے ہڈی، اور دوسرا وہ جو سخت اور ٹھوس ہوتا ہے جیسے پتھر، اللہ تعالی کا جسم ٹھوس ہے، جس کی وجہ سے اس کے اجزاء متفرق نہیں ہوسکتے: « الأجسام نوعان أجوَف ومُصمَت، كالعظام منها أجوف، ومنها مصمت فالحجر ونحوه مصمت، قالوا: وهذا يقتضي أنه جسم مُصْمَتٌ لا جوف له، وهذا يدل على أن صمديته تنافي جواز التفرق والانحلال عليه».(بيان تلبيس الجهمية ٤/٩٩)

دوسری جگہ مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: « وقد رووا بالأسانيد الثابتة عن الصحابة والتابعين في الصمد: الذي لا جوف له، ولفظ بعضهم: لا يخرج منه شيء... وهذه الصفة تستلزم امتناع التفرق عليه، وأن يخرج منه شيء؛ إذ ذلك ينافي الصمدية، وهو مما احتج به في أنه جسم مصمت».(بيان تلبيس الجهمية ١/٢٧٤، و٢٨٠)

اللہ تعالیٰ فرمارہے ہیں:﴿ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ ﴾.(الإخلاص) (اللہ ایسا بے نیاز ہے کہ وہ کسی کا محتاج نہیں اور اس کے سب محتاج ہیں۔) اور علامہ ابن تیمیہ فرمارہے ہیں کہ اللہ کا جسم ٹھوس ہے!!!

علامہ ابن تیمیہ نے اپنے اس عقیدہ میں ہشام بن الحکم رافضی مجسم (م:۲۳۰ھ) کی اتباع کی ہے؛ المطہر بن طاہر المقدسی (م:۳۵۵ھ) لکھتے ہیں: «وزعم هشام بن الحكم وأبو جعفر الأحول الملقب بشيطان الطاق أنه جسم محدود متناهٍ، وقال هشام: هو جسم مُصْمَتٌ».(البدء والتاريخ ١/٨٥، ط: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة)

علامہ ابن تیمیہ اللہ تعالیٰ کے جسم کے لیے اجزاء کے بھی قائل ہیں:

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمام مخلوق سے اعلیٰ ہیں، البتہ اللہ تعالیٰ کا بعض حصہ دوسرے بعض سے اسفل ہوسکتا ہے: «إن مقصودنا أن لا يكون غيره أعلى منه، بل هو عال على كل موجود، ثم بعد ذلك إذا قدرت أنه ما منه شيء إلا وغيره منه أعلى منه، لم يقدح هذا في مقصوده ولا في كماله، فإنه لم يعل على شيء منه إلا ما هو لا من غيره».(درء تعارض العقل والنقل ١٢/٧)

علامہ ابن تیمیہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم مختلف اجزا کا مجموعہ ہے، جو ایک دوسرے سے اعلیٰ واسفل ہوسکتا ہے۔ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء وجوارح ثابت کرنا:

سلفی حضرات ید، وجہ اور عین وغیرہ صفات خبریہ کو اللہ تعالیٰ کے لیے اجزاء مانتے ہیں، لیکن چونکہ نصوص میں اس کا ذکر نہیں، اس لیے ان صفات کو اللہ تعالیٰ کا جزو نہیں کہتے۔

شیخ عثیمین لکھتے ہیں کہ ید، وجہ اور عین وغیرہ ہمارے لیے تو اجزائے جسم ہیں، آنکھ چہرے کا جزو ہے اور چہرہ جسم کا جزو ہے؛ لیکن انہیں ہم اللہ تعالیٰ کا جزو نہیں کہیں گے اس لیے کہ نصوص میں اس کا ذکر نہیں۔

«فالعين منا بعض من الوجه، والوجه بعض من الجسم، لكنها بالنسبة لله لا يجوز أن نقول: إنها بعض من الله؛ لأنه سبق أن هذا اللفظ لم يرد، وأنه يقتضي التجزئة في الخالق». (مجموع فتاوى

ورسائل العثيمين ٨/٢٦٢)

شیخ عثیمین دوسری جگہ لکھتے ہیں: «فالصفات الذاتية هي التي لم يزل ولا يزال متصفًا بها وهي نوعان: معنوية وخبرية:

فالمعنوية، مثل: الحياة، والعلم، القدرة، والحكمة.. وما أشبه ذلك، وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر.

والخبرية، مثل: اليدين، والوجه، والعينين.. وما أشبه ذلك مما سماه، نظيره أبعاض وأجزاء لنا.

فالله تعالى لم يزل له يدان ووجه وعينان لم يحدث له شيء من ذلك بعد أن لم يكن، ولن ينفك عن شيء منه». (مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ٨/٦١)

تفصیل گزر چکی ہے۔

فقہ اکبر کی عبارت: «ولا يقال: إنّ يدَه قدرتُه أو نعمته» کا صحیح مطلب:

اشکال: امام ابو حنیفہؒ سے فقہ اکبر (جس کو فقہ ابسط بھی کہتے ہیں) میں منقول ہے کہ ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾۔ (الفتح: ١٠) میں ید کی تاویل نعمت اور قدرت سے نہ کی جائے۔ یہ بھی تاویل کا انکار ہے، تو اس کا کیا جواب ہے؟

فقہ اکبر بروایت حماد کی عبارت یہ ہے: «ولا يقال: إنّ يده قدرته أو نعمته؛ لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفة بلا كيف». (الفقه الأكبر مع شرح الملا علي القاري، ص٣٧). قال القاري: أي: مجهول الكيفيات.

جواب:

١- سلفی حضرات اس اشکال کو زیادہ پھیلاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تم احناف ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کو نہیں مانتے ہو۔ لیکن یہ بات خود ان کے اصول کے مطابق پوری نہیں اترتی؛ اس لیے کہ اس کی سند میں سلفیہ کے بقول متکلم فیہ روات ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب ''الفقہ الأکبر'' اور ''الفقہ الأبسط'' کا تعارف:

''الفقہ الأکبر'' کے نام سے دو کتابیں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہیں، ایک ان کے صاحبزادے حماد کی روایت سے ہے، جس کی فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی، محی الدین محمد بن بہاء الدین (م:٩٥٦) اور ملا علی قاری رحمہم اللہ نے شرح لکھی ہے، اور دوسری ابو مطیع بلخی کی سند سے ہے، جسے ''الفقہ

الأبسط" بھی کہتے ہیں۔ ابو منصور ماتریدی، محمد بن محمود حنفی سمرقندی اور عبید اللہ مفتی نے اس کتاب کی شرح لکھی ہے۔

حماد بن ابی حنیفہ کی روایت سے "الفقہ الأکبر" میں دین کے بنیادی اصول ومسائل کو آسان انداز میں بیان کیا گیا ہے؛ جبکہ ابو مطیع بلخی کی "الفقہ الأکبر" حقیقت میں امام صاحب کی امالی اور آپ کے اقوال ہیں، یا یوں کہیے کہ امام صاحب سے ابو مطیع بلخی کے کئے گئے سوالات اور امام صاحب کے تفصیلی جوابات کا مجموعہ ہے؛ اس لیے اس کتاب کی نسبت امام صاحب کی طرف کرنے کے بجائے ابو مطیع بلخی کی طرف کرنا زیادہ مناسب ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ذہبی نے اپنی کتاب "العبر" (١/٢٧٢) میں اس کتاب کی نسبت ابو مطیع کی طرف کی ہے، علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: «أبو مطيع الحكم بن عبد الله البلخي صاحب أبي حنيفة، وصاحب كتاب الفقه الأكبر».

بعض علماء کے نزدیک امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف حماد سے مروی "الفقہ الاکبر" کی نسبت بھی مشکوک ہے؛ چنانچہ شیخ محمد ابو زہرہ لکھتے ہیں: «نسبة الفقه الأكبر إلى أبي حنيفة موضع نظر عند العلماء، فلم يتفقوا على صحة نسبة هذا الكتاب إليه، و لم يدع أحد الاتفاق على صحة هذه النسبة...، نسبة هذا الكتاب إلى أبي حنيفة هو اتفاق جماعة كبيرة من المشايخ، وليس باتفاق جميع المشايخ، فالنسبة إذن موضع شك أو إنكار عند بعض العلماء». (أبو حنيفة حياته وعصره، وآراؤه وفقهه، ص١٨٨)

ابو مطیع کی کتاب متقدمین میں "الفقہ الأکبر" کے نام سے مشہور تھی؛ لیکن بعد میں حماد سے مروی "الفقہ الأکبر" سے تمیز کرنے کے لیے اسے "الفقہ الأبسط" کے نام سے چھاپا گیا۔

اول الذکر حماد بن ابی حنیفہ کی روایت سے "الفقہ الأکبر" کی سند یہ ہے: نصر بن يحيى، عن ابن مقاتل، عن عصام بن يوسف، عن حماد بن أبي حنيفة، عن أبيه. (الفقه الأكبر، مخطوط، رقم:٢٣٤، بمكتبة شيخ الإسلام عارف حكمت، المدينة المنورة)

اس سند میں مذکورہ حضرات کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں:

١- نصر بن يحيى: هو نصر بن يحيى البلخي تفقه على أبي سليمان الجوزجاني، وروى عنه أبو عتاب البلخي. مات سنة: ٢٦٨هـ.(الجواهر المضية ٥٤٦/٣. الفوائد البهية، ص٢٢١)

٢- محمد بن مقاتل: هو محمد بن مقاتل الرازي، كان من أصحاب الرأي مقدما في الفقه، روى عن سفيان بن عيينة ووكيع وسلم بن الفضل، وروى عنه محمد بن أيوب وحمد بن حكيم الترمذي والحسين بن أحمد. قال عنه الذهبي في «المغني» (٦٣٥/٢): «ضعيف». وفي «الميزان» (٣٨٨/٥): «تكلم فيه و لم يترك».

٣- عصام بن يوسف: هو عصام بن يوسف البلخي، روى عن سفيان وشعبة، وحدث عنه عبد الصمد بن سليمان وغيره، قال عنه ابن سعد: «كان عندهم ضعيفًا في الحديث». وقال ابن عدي في الكامل: «روى عن الثوري وعن غيره أحاديث لا يتابع عليها». وقال الخليلي: «هو صدوق». (انظر: الكامل لابن عدي ٢٠٨/٥. وميزان الاعتدال ٦٧/٣. ولسان الميزان ١٦٨/٤)

٤- حماد بن أبي حنيفة: هو حماد بن أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، قال عنه ابن خلكان: «إنه كان على مذهب أبيه، وإنه كان صالحًا خيرًا». وقال عنه الذهبي في «الميزان»: «ضعفه ابن عدي وغيره من قبل حفظه». مات سنة ١٧٦هـ. (انظر: الكامل لابن عدي ٦٦٩/٢. وميزان الاعتدال ٥٩٠/١. ولسان الميزان ٣٤٦/٢. وتاريخ بغداد ٢٤٣/٦. ووفيات الأعيان ٢٠٥/٢)

ثانی الذکر ابو مطیع بلخی کی روایت سے "الفقه الأکبر" کی سند یہ ہے: الشيخ أبو بكر الكاساني، عن العلاء السمرقندي، عن أبي المعين النسفي، عن أبي عبد الله الحسين بن علي المعروف بالفضل، عن أبي مالك نصران بن نصر الختلي، عن أبي الحسن علي بن أحمد الفارس، عن نصر بن يحيى، عن أبي مطيع عبد الله البلخي، عن الإمام أبي حنيفة. (الفقه الأكبر برواية أبي مطيع البلخي مخطوط محفوظ بدار الكتب ضمن المجموعة ٦٤-٢١٥)

اس سند میں مذکورہ حضرات کے مختصر حالات ملاحظہ فرمائیں:

۱،۲- ابو بکر کاسانی صاحب بدائع اور علامہ علاء الدین سمرقندی صاحب تحفۃ الفقہاء کبارِ احناف میں سے ہیں۔ ان کے حالات کے لیے دیکھئے: الجواهر المضية، تاج التراجم، الفوائد البهية، طبقات الفقهاء لطاش كبرى زاده.

۳- أبو المعين النسفي: هو ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد أبو المعين النسفي صاحب كتاب تبصرة الأدلة، والتمهيد لقواعد التوحيد. مات سنة ٥٠٨هـ.

۴- أبو عبد الله الحسين بن علي: هو الحسين بن علي الألمعي الكاشغري الواعظ. قال عنه الذهبي: «متهم بالكذب». وقال السمعاني: «شيخ فاضل واعظ، ولكن أكثر رواياته وأحاديثه مناكير، صنّف التصانيف الكثيرة في الحديث، لعلها تربو على المئة والعشرين مصنفًا، وعامتها مناكير». (انظر: ميزان الاعتدال ٥٤٤/١. والأنساب ٢٢/١١. ولسان الميزان ٣٠٥/٢-٣٠٦)

۵- أبو مالك نصران بن نصر الختلي: ذكره ابن حجر في «تبصير المنتبه»، وقال عنه: «أبو مالك نصران بن نصر الختلي، روى الفقه الأكبر عن علي بن الحسين الغزال، وعنه أبو عبد الله الحسين الكاشغري». (انظر: تبصير المنتبه بتحرير المشتبه ٢٩٨/١)

٦- أبو الحسن علي بن أحمد الفارس: لم أقف له على ترجمة.

٧- نصر بن يحيى: تقدم التعريف به.

٨- أبو مطيع البلخي: هو الحكم بن عبد الله بن مسلم أبو مطيع البلخي الخراساني، صاحب أبي حنيفة رحمه الله تعالى، روى عن هشام بن حسان وابن عون، وروى عنه أحمد بن منيع وخلاد بن أسلم وجماعة. مات سنة١٩٩هـ.

قال الذهبي: تفقه به أهل تلك الديار، وكان بصيرا بالرأي علامة كبير الشأن، ولكنه واه في ضبط الأثر. وكان ابن المبارك يعظمه ويجله لدينه وعلمه». وقال ابن حجر: روى عنه محمد بن مقاتل وموسى بن نصر، وكانا يبجلانه».

وضعَّفه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، والبخاري، وأبو داود، والنسائي، وأبو حاتم الرازي، وأبو حاتم محمد بن حبان البستي، والعقيلي، وابن عدي، والدارقطني، وغيرهم. ورموه بعضهم بالتجهم والإرجاء والرأي. (انظر: ميزان الاعتدال ٥٧٤/١-٥٧٥. ولسان الميزان ٢٤٦/٣. ومقدمة العلامة الكوثري على «العالم والمتعلم» المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى)

مذکورہ عبارت سے واضح ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف فقہ اکبر و فقہ ابسط دونوں کتابوں کی نسبت مشکوک ہے۔ ان دونوں کتابوں کی سند میں متکلم فیہ روات ہیں جو سلفی حضرات کے ہاں قابلِ اعتماد نہیں؛ لہٰذا ان حضرات کا اِن کتابوں کی کسی عبارت سے اشکال بھی درست نہیں۔

٢- دوسرا جواب یہ ہے کہ ید کی تفسیر نعمت اور قدرت سے کرنے کو یقین اور واجب کا درجہ نہ دیں؛ بلکہ اس کو ظن کے درجے میں رکھیں؛ کیونکہ مرادِ الٰہی مخفی ہے؛ جبکہ معتزلہ تاویل کو یقینی اور لازم سمجھتے ہیں۔ مذکورہ عبارت میں «وهو قول أهل القدر والاعتزال» سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب معتزلہ اور قدریہ پر رد فرمارہے ہیں جو تاویل کو یقین کے درجے میں سمجھتے ہیں۔

علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں ﴿ وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ ﴾ کی تفسیر میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے «بقوة وقدرة» نقل کیا ہے۔ اور ﴿ وَ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَ الْاِكْرَامِ ۝ ﴾۔(الرحمن:٢٧) کی تفسیر میں وَجْهُ رَبِّكَ سے اللہ تعالیٰ کی ذات کو مراد لیا ہے؛ بلکہ فقہ اکبر کی عبارت کی روشنی میں امام ابو حنیفہ خود تاویل کے قائل ہیں؛ لیکن تاویل مع نفی الصفۃ نہیں کرتے، بلکہ صفت کو تسلیم کرکے تاویل کرتے ہیں؛ جبکہ معتزلہ صفات کی نفی اور مشبہہ مخلوق سے تشبیہ کے قائل ہیں۔ الفقہ الاکبر میں ہے: «ويتكلم لا كلامنا، ويسمع لا كسمعنا، ونحن نتكلم بالآلات والحروف، والله يتكلم بلا آلة ولا حروف». (ص٢٦)

خالق کا کلام مخلوق کی تشبیہ کے بغیر خلافِ ظاہر اور تاویل ہے۔

جب ید کو صفت کہہ رہے ہیں اور قدرت اور انعام بھی صفت ہے تو اس میں ابطال صفت نہیں، بلکہ

اثبات صفت ہے؛ اس لیے ید کی صفت بلا کیف کا مطلب یہ ہے کہ اس صفت کے یقینی معنی معلوم نہیں اور جو معنی بیان کیے گئے وہ تاویل قریب کے درجے میں ہے۔

اہل سنت اشاعرہ ید بمعنی صفت خداوندی لیتے ہیں؛ لیکن عوام کو تجسیم سے بچانے کے لیے درجہ احتمال میں اس کے معنی قدرت ونعمت بھی لیتے ہیں، یعنی ملزوم ولازم دونوں معنی مراد لیتے ہیں، جیسے «فلانٌ کثیر الرماد» میں کثرت رماد کے ساتھ سخاوت لازم ہے، اور دونوں مراد ہوسکتے ہیں۔ مختصر المعانی میں ہے: «فظهر أنها (أي: الكناية) تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقي مع إرادة لازمه، كإرادة طول النجاد مع إرادة طول القامة». (مختصر المعاني، ص٤٣٢)

علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: «وهذا التأويل لهذه الألفاظ لِما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية، وهو ممكن أن يراد، ولا يجزم بإرادته». (المسايرة، ص٦٢)

٣- تیسرا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اگر تاویل کا انکار فرمایا ہو اور تفویض کو اختیار فرمایا ہو، تو متاخرین نے لوگوں کو تجسیم سے بچانے کے لیے تاویل کی اجازت دی، جیسے امام ابو حنیفہ قرآن وحدیث کی تعلیم پر اجرت کو ناجائز کہتے ہیں اور متاخرین نے علم کو باقی رکھنے کی خاطر اجازت دی۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ نے مزارعت کی اجازت نہیں دی؛ جبکہ متاخرین نے جائز کہا۔ اور بھی دوسرے بہت سے مسائل میں متاخرین فقہاء نے ایسا کیا ہے۔

ملا علی قاری ضوء المعالی میں لکھتے ہیں: «ومذهب الخلف جواز تأويل الاستواء بالاستيلاء ومختار السلف عدم التأويل، بل اعتقاد التنـــزيل، أي القول بما ورد في القرآن مع وصف التنزيه له سبحانه وتعالى عما يوجب التشبيه، وتفويض الأمر إلى الله وعلمه في المراد به».

اس کے بعد فرماتے ہیں: «واختاره إمامنا الأعظم». (انظر شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري، ص١٢٢-١٢٣. وشرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص٩٧)

اس کے بعد ملا علی قاری فرماتے ہیں: «وكذا كل ما ورد من الآيات والأحاديث المتشابهات من ذكر اليد والعين والوجه ونحوها من الصفات».

سمع، بصر اور کلام کو محکمات، اور ساق، قدم اور ید وغیرہ کو متشابہات کہنے کی وجہ:

سوال: متکلمین اللہ تعالی کے سمع وبصر اور کلام وغیرہ کو صفات محکمات اور ید، ساق، اور قدم وغیرہ کو صفات متشابہات کہتے ہیں؛ حالانکہ سننا کان سے، دیکھنا آنکھ سے، اور کلام زبان سے ہوتا ہے، پھر یہ کیوں محکمات ہیں؟

جواب: اللہ تعالی کی وہ صفات جو بظاہر اعضا اور ارکان پر دال ہیں ان کو متشابہات کیا گیا اور جن صفات کے لغوی معانی میں اعضا پر دلالت نہیں وہ محکمات کہلاتے ہیں۔

صفات متشابہات کے بارے میں چھ مذاہب:

اللہ تعالی کے لیے ید، قدم، وجہ، ساق جیسی صفات کا ذکر قرآن وحدیث میں آیا ہے۔ ان صفات میں چھ مذاہب ہیں، جن کو ہم اختصار کے ساتھ لکھتے ہیں:

۱- مجسمہ اور مشبہ اللہ تعالی کی ان صفات کو بطور اعضاء وارکان مانتے ہیں۔ یہ اہل باطل ہیں۔ فقہاء لکھتے ہیں کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی جسم کالاجسام ہے وہ کافر ہیں، اور جو جسم لا کالاجسام کہتے ہیں وہ مبتدع ہیں اور ایک قول کفر کا بھی ہے۔ «والمشبهة إذا قال: له تعالى يد أو رجل كما للعباد، فهو كافر ملعون، وإن قال: جسم لا كالأجسام، فهو مبتدع». (فتح القدير ١/٣٥٠. البحر الرائق ١/٣٧٠. حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص٢٠٤. وكذا في حاشية «الله معنا بعلمه لا بذاته»، ص١٥، نقلا عن العروسي في حاشية شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري على الرسالة القشيرية)

۲- معطلہ اللہ تعالی کی صفات کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سمع وبصر کے لیے کان اور آنکھ کی ضرورت ہے اور اللہ تعالی اعضاء سے پاک ہے۔ یہ مذہب بھی باطل ہے اور قرآن وحدیث کے خلاف ہے۔ اللہ تعالی کا سننا اور دیکھنا اعضاء کا محتاج نہیں۔

۳- اہل التفویض جو اللہ تعالی کی صفاتِ خبریہ میں تفویض کرتے ہیں۔ سلف صالحین کا یہی مسلک ہے۔ صفاتِ خبریہ وہ ہیں جن تک عقل کی رسائی نہ ہو، جیسے: اللہ تعالی کا ید، قدم، ساق اور وجہ وغیرہ۔ اور صفاتِ عقلیہ وہ ہیں جن کو عقل ثابت کرتی ہے اور ان تک عقل کی رسائی ہو، جیسے: علم، قدرت، ارادہ وغیرہ۔

محمد صالح کی "الإمام الأشعري" نامی کتاب میں یہ تفسیر کی گئی ہے۔

القوم التمام میں اس کے مؤلف نے ایک سو گیارہ اکابر مشائخ سلف وخلف کے حوالے تفویض کی حقانیت پر نقل کیے ہیں۔ جو تفویض پر شاہد عدل ہیں۔

شیخ سلیمان غاوَجی نے تفویض کی یہ تعریف کی ہے: «التفويض إثبات ما جاء به الشرع، ثم ردّ معاني الصفات الموهمة للتشبيه إلى الله تعالى». كذا في تقريظ القول التمام لسلمان غاوجي.

یعنی شریعت نے جو صفات اللہ تعالی کے لیے ثابت کی ہیں ان کو مان لینا اور ان کے معانی اللہ تعالی کے سپرد کرنا تفویض ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں: «مذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين أنه يؤمن بأنها حق على ما

يليق بالله تعالى، وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد، ولا يتكلم في تأويلها مع اعتقاد تنـــزيه الله تعالى عن صفات المخلوق، وعن الانتقال والحركات، وسائر سمات الخلق». (شرح النووي على مسلم ٣٦/٦)

تفویض کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں: «سئل الإمام أحمد عن أحاديث الصفات، فقال: نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى». (إبطال التأويلات لأخبار الصفات، للقاضي أبي يعلى (م:٤٥٨) ٤٥/١. وذم التأويل لابن قدامة المقدسي، ص٢٢)

امام ترمذی فرماتے ہیں: «والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تُروَى هذه الأحاديثُ ونُؤمِن بها، ولا يقال: كيف؟ وهذا الذي اختاره أهل الحديث أن تروى هذه الأشياء كما جاءت، ويُؤمَن بها، ولا تُفسَّر ولا تُتوهَّم، ولا يقال: كيف». (سنن الترمذي، باب ماجاء في خلود أهل الجنة وأهل النار)

بعض روایات میں یہ آیا ہے کہ ہم ان کی کیفیت نہیں جانتے۔ وہاں کیفیت سے حقیقت مراد ہوسکتی ہے۔ امام قرطبی نے کیفیت کو حقیقت کے معنی میں استعمال کیا ہے: «وإنما جهلوا كيفية الاستواء، فإنه لا تعلم حقيقته». (تفسير القرطبي ١٣٩/٧-١٤٠)

القوم التمام میں شعر نقل کیا ہے:

كيفِيَّة المرء ليس المرءُ يُدرِكُه ۞ فكيف يُدرِكُ كُنْهَ الخالق الأزلي

(القول التمام، ص٢٩٩)

اور اگر کیفیت سے حالت مراد ہو تو پھر یہ مطلب ہوگا کہ نہ ہم حقیقت جانتے ہیں اور نہ اس کے دیگر حالات؛ لیکن یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حقیقت معلوم ہے اور ہیئت مجہول ہے جیسا کہ سلفی حضرات کہتے ہیں۔

امام مالک فرماتے ہیں: «أمِرّها على ما جاءت بلا تفسير».(سير أعلام النبلاء ١٠٥/٨)

امام شافعی نے ایک سائل کے سوال کے جواب میں فرمایا: «آمنتُ بلا تشبيه، وصدقت بلا تمثيل، واتهمت نفسي في الإدراك، وأمسكت عن الخوض فيه كل الإمساك».(دفع شبه من شبه وتمرد، لأبي بكر الحصني الدمشقي، ص١٧٢-١٧٣ . تفسير الإيجي ٥٠١/٢. فتاوى الرملي ١١٠/٦)

حافظ ذہبی لکھتے ہیں: «فقولنا في ذلك وبابِه: الإقرارُ والإمرارُ وتفويضُ معناه إلى قائله الصادق المعصوم».(سير أعلام النبلاء ١٠٥/٨. دفع شبه التشبيه، لابن الجوزي، ص٢٦)

حافظ ابن حجر نے ابن المنیر سے تین مذاہب نقل کئے۔ تیسرا مذہب یہ ہے: «والثالث: إمرارُها على ما جاءت مُفَوَّضًا معناها إلى الله تعالى».(فتح الباري ٣٩٠/١٣) پھر حافظ ابن حجر نے لکھا: «قال

الطيبي: هذا هو المذهب المعتمد، وبه يقول السلف الصالح».

امام مالک فرماتے ہیں: «ولا يقال كيف، وكيف عنه مرفوع».(فتح الباري ٤٠٧/١٣)

یحییٰ بن یحییٰ فرماتے ہیں: «كنا عند الإمام مالك بن أنس فجاء رجل فقال: يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى، كيف استوى؟ فأطرق مالك برأسه حتى علاه الرحضاء، ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعًا ثم أمر به أن يخرج».(الأسماء والصفات للبيهقي، ص١١٦)

تشریح: ہم امام مالک کے پاس بیٹھے تھے، ایک آدمی آیا اور سوال کیا کہ "الرحمن علی العرش استوی" میں استواء کیسے ہے؟ امام مالک نے سر جھکایا، پسینہ پسینہ ہوگئے، پھر فرمایا: استواء مجہول نہیں یعنی معلوم الثبوت ہے، یا استواء اللہ تعالی کی طرف نسبت کئے ہوئے بغیر معلوم ہے۔ اور اس کی کیفیت یعنی حقیقت سمجھ میں نہیں آتی۔ اور یہ مطلب نہیں کہ حقیقت معلوم ہے اور اس کی کیفیت اور ہیئت معلوم نہیں؛ کیونکہ متعدد روایات میں معنی کی نفی موجود ہے۔ اور اس پر ایمان لازم ہے، اور اس کے بارے میں سوال بدعت ہے، اور میرے خیال میں تم بدعتی ہو۔ پھر امام مالک نے حکم دیا کہ اس کو نکال دیا جائے۔

امام بیہقی لکھتے ہیں: «ثم المذهب الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيفُ دون التكييفِ، وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم من المتأخرين».(الاعتقاد، للبيهقي، ص١١٤، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت)

اس کے بعد لکھتے ہیں: «سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد رحمهم الله تعالى عن هذه الأحاديث فقالوا: أَمِرُّوها كما جاء ت بلا كيفية».(الاعتقاد، للبيهقي، ص١١٨)

سلف سے منقول «أَمِرُّوها على ما جاءت» کا مطلب:

اشکال: سلف سے منقول «أمِرّوها على ما جاءت» سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کا ید، وجہ، قدم وغیرہ ظاہری اور متبادر معانی پر محمول ہیں؛ جبکہ اشاعرہ ظاہری معانی نہیں لیتے؟

جواب: (ا) ان حضرات کی مراد یہ ہے کہ تنزیہ کے عقیدے کے ساتھ ظاہری الفاظ پڑھتے رہو اور اس کی حقیقت کے درپے نہ ہو؛ قال الإمام الترمذي: «والمذهب في هذا عن أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وابن المبارك، وابن عيينة، ووكيع، وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء ثم قالوا: تُروَى هذه الأحاديث ولا يُقال: كيف؟».(سنن الترمذي، باب ماجاء في خلود أهل الجنة وأهل النار)

ابن عبد البر نے التمہید میں لکھا ہے: «ذکر عباس الدوري قال: سمعت يحيى بن معين يقول: شهدت زكريا بن عدي سأل وكيع بن الجراح فقال: يا أبا سفيان هذه الأحاديث يعني مثل الكرسي موضع القدمين ونحو هذا، فقال: أدركت إسماعيل بن أبي خالد وسفيان ومسعرا يحدثون بهذه الأحاديث ولا يفسرون شيئا». (التمهيد لما في الموطا من المعاني والأسانيد ١٤٩/٧)

امام بیہقی سفیان بن عیینہ سے نقل کرتے ہیں: «كل ما وصف الله مِن نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه». (الاعتقاد، للبيهقي، ص١١٨. الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣١٢)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ إمرار کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «ومعنى الإمرار عدم العلم بالمراد منه مع اعتقاد التنـــزيه». (فتح الباري ٤٠/٦)

(٢) یہ بھی ممکن ہے کہ «أمِروها على ما جاءت» کا مطلب بعض جگہ یہ ہو کہ ظاہر الدلالۃ محکمات کی طرف متشابہات کو لوٹادو اور محکمات کی روشنی میں اس کے ممکنہ معانی کو بیان کیا کرو، ہاں! صحیح اور یقینی مطلب تو اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے۔ یعنی ید، قدم اور وجہ کے معروف معانی مت لو؛ بلکہ محکمات ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾. ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ﴾ وغیرہ کی روشنی میں اس کے معانی بیان کیا کرو؛ لیکن یہ معانی درجہ یقین میں نہ ہوں؛ بلکہ احتمال کے درجے میں ہوں۔ ذہبی نے سیر أعلام النبلاء میں لکھا ہے: «وتعالى الله أن يُحَدَّ أو يُوصفَ إلا بما وصفه نفسَه أو عَلَّمَه رُسُلَه بالمعنى الذي أراد بلا مِثلٍ ولا كيفٍ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ﴾». (سير أعلام النبلاء ٩٧/١٦)

٤- اہل التاویل۔ بہت سارے سلف اور متاخرین اشاعرہ وماتریدیہ تاویل قریب کرتے ہیں۔ جس کے بہت سارے حوالے ہم نے بدء الامالی کی شرح بدر اللیالی میں لکھے ہیں۔ یہاں بھی چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں:

(١) ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿اَلْيَوْمَ نَنْسٰىكُمْ﴾. (الجاثية:٣٤) کی تفسیر ترک کنا کم سے کی ہے۔ (تفسير الطبري ٦٠٧/١٨، السجدة:١٤)

(٢) مجاہدؒ نے ﴿يٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْۢبِ اللّٰهِ﴾. (الزمر:٥٦) کی تاویل في أمر الله سے کی ہے۔ (تفسير الطبري ٢٣٤/٢٠، الزمر:٥٦)

(٣) قتادہؒ نے ﴿يٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْۢبِ اللّٰهِ﴾. (الزمر:٥٦) کی تاویل ضيع طاعة الله سے کی ہے۔ (تفسير الطبري ٢٣٥/٢٠)

(٤) مقاتلؒ نے ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الحديد:٤) کی تاویل بقدرته وسلطانه وعلمه سے کی ہے۔ (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص:٤٣٠)

(۵) ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ﴾. (الفتح: ١٠) کی تاویل بالوفاء بما وعدهم من الخير سے کی ہے۔ (تفسير البغوي ٣٠٠/٧)

(۶) حسن بصریؒ نے ﴿وَ جَآءَ رَبُّكَ﴾. (الفجر:٢٢) کی تاویل أمره وقضاءه سے کی ہے۔ (تفسير البغوي ٤٢٢/٨، الفجر:٢٢)

(۷) سفیان بن عیینہؒ اور ابن کیسانؒ نے ﴿ثُمَّ اسْتَوٰٓى اِلَى السَّمَآءِ﴾. (البقرة:٢٩) کی تاویل قصَد إليها بخلقه واختراعه سے کی ہے۔ (تفسير القرطبي ١٧٦/١، البقرة:٢٩)

(۸) مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، عکرمہؒ وغیرہ نے ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. (القلم:٤٢) کی تاویل اشتداد الأمر سے کی ہے۔ (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص:٣٢٥)

(۹) ابن عباس رضی اللہ عنہ اور قتادہؒ نے بھی ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. (القلم:٤٢) کی تاویل يكشف عن قدرته التي تنكشف عن الشدة والكرب سے کی ہے۔ (مرقاة المفاتيح، باب الحشر. فتح الباري ٨٥٨/٨)

(۱۰) صحیح بخاری میں ہے: «يضحك الله إلى رجلين». (صحيح البخاري، رقم:٢٨٢٦). ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کی تاویل رحمت اور رضا سے کی ہے، اور بخاری سے رحمت کی تاویل نقل کی ہے۔ (فتح الباري ٤٠/٤)

اشکال: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فقہ اکبر میں فرمایا ہے: «ولا يقال: إن يده قدرته أو نعمته، لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر». (تلخيص شرح العقيدة الطحاوية للشيخ محمد أنور البدخشاني)

جواب: فقہ اکبر کی سند پر کلام سے قطع نظر اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اہل سنت وجماعت ید اور وجہ وغیرہ کو اللہ تعالیٰ کی صفات مانتے ہیں۔ «فهو له صفات بلا كيف» فقہ اکبر میں مذکور ہے۔ ہاں عوام کو تجسیم کے عقیدے سے بچانے کے لیے احتمالی تاویل کرتے ہیں، جیسے عقیدہ طحاویہ میں یہ تاویل موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق کے کلام کی طرح نہیں۔ لیکن ید وغیرہ کو صفت ماننے کے ساتھ خلف تاویل کرتے ہیں اور معتزلہ ید وغیرہ کو صفات نہیں مانتے؛ بلکہ قدرت اور نعمت کے معانی کو متعین کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ أهل السنة يقولون: اليد والوجه وغيرهما صفات الله تحتمل القدرة والنعمة، والمعتزلة تقول: اليد والوجه ليسا من الصفات بل أعضاء يجب تأويلهما.

اور بہت سارے اکابر تفویض وتاویل کو جمع کرتے ہیں، جہاں بآسانی تاویل ہو سکتی ہے وہاں تاویل کرتے ہیں، ورنہ تفویض کرتے ہیں۔

۵- إثبات اليد الحقيقية مع تباين حقيقتها مِن يد المخلوق. یعنی ید اور قدم وغیرہ کو صفات کہتے

ہیں اور ان کی حقیقت کو مخلوق کی حقیقت سے بالکل مختلف مانتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ اور ابن قیم اس قول کے علمبردار ہیں؛ اگرچہ یہ دونوں حضرات کبھی کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالی کے دائیں جانب عرش پر بیٹھنے کی بات کرتے ہیں، جس سے تجسیم کی بو آتی ہے۔

ابوزہرہ نے ابوالحسن اشعری سے دو قول نقل کئے ہیں، ایک یہ «لله يد لا نعلمها، ولكنها لا تشبه يد المخلوق». اور دوسرا قول «من قال لله يد أو وجه، فهو من المشبهة». (تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ص١٨٧)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: «قال فخر الاسلام: إثبات اليد والوجه حق عندنا لكنه معلوم بأصله متشابه بوصفه ولا يجوز إبطال الأصل بالعجز عن الوصف، وأهل السنة والجماعة أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص، أي بالآيات القطعية وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية و لم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله به الراسخين». (شرح الفقه الأكبر لملا على القاري، ص١٢٩)

صاحب سراجیہ علی بن عثمان الأوشی "فتاوی سراجیہ" باب المسائل الاعتقادیہ میں لکھتے ہیں: «الله تعالى موصوف بصفات الكمال، ويوصف بأن له يدا وعينا، لكن لا كأيدينا ولا كأعيننا، ولا نشتغل بالكيفية». (الفتاوى السراجية، ص٣٠٩، مع تعليقاتنا)

علاء الدین بن العلامہ ابن عابدین "الهدية العلائية" میں لکھتے ہیں: «ومن هذا القبيل الإيمان بحقائق معاني ما ورد من الآيات والأحاديث المتشابهات كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ و﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ إلى قوله: «فإن السلف كانوا يؤمنون بجميع ذلك على المعنى الذي أراده الله». (الهدية العلائية، ص٤٠١، مع تعليقات محمد سعيد البرهاني)

صاحبِ سراجیہ نے «له يد لا كأيدينا» کہنے کو جائز کہا؛ اگرچہ "القول التمام" میں محمد صالح بن احمد سے «له يد لا كأيدينا» کی تردید منقول ہے۔ اور یہ لکھا ہے کہ یہ ایسا ہے جیسے «له نسيان لا كنسياننا». (القوم التمام، ص١١٨)

لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی؛ کیونکہ نسیان صفت نقصان ہے اور ید صفت نقصان نہیں۔ شیخ محمد صالح نے "الامام الأشعری" میں امام احمد سے بھی وجہ وغیرہ کے حقیقی معنی کا قول نقل کیا ہے؛ ہاں جارحہ اور مخلوق سے مشابہت کی نفی کی ہے۔ (ص٩٠)

٦- حضرت علامہ انور شاہ کشمیری ان صفات کو تجلی الٰہی کا ظہور قرار دیتے ہیں، جس کو بندہ عاجز نے مختلف اضافوں اور تشریحات کے ساتھ شرح بدء الامالی میں لکھا ہے؛ جبکہ اس تجلی والی توجیہ سے علامہ کوثری خوش نہیں اور اس کو انتہائی افسوسناک تحریر قرار دیتے ہیں۔ رسائل الکوثری إلی العلامة البنوري میں ہے:

«وقد وقع من حضرة المستملي ما لا يستمرأ في مواضع أخرى من الفيض اطلعت عليها فيما بعد، وليس عندي ما أقول غير الأسف الشديد، وذلك كقوله من الحقو والساق والتجلي في صورة إنسان». (رسائل الكوثري إلى العلامة البنوري، ص٧٤)

املاء کنندہ حضرت شاہ صاحب کی فیض الباری میں مجھے بعض ایسی باتیں معلوم ہوئیں جن کو حلق سے اتارنا مشکل ہے اور یہ وہ کلام ہے جو انھوں نے اللہ تعالی کے حقو، ساق اور صورت انسانی میں تجلی کے بارے میں املاء کرایا ہے۔

اور شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے حالات میں علامہ کوثری نے لکھا ہے: «وإذاعته القول بالتجلي في الصور والظهور في المظاهر ظنًّا منه إن ذلك من عقيدة الأكابر، مع أن هذا وذاك من باب القول بالحلول، فيكون منبوذًا عند الفحول من أرباب العقول». (رسائل الكوثري، ص٢٤٣)

اور شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے مختلف صورتوں میں اللہ تعالی کی تجلی اور مختلف مظاہر میں ظاہر ہونے کو اکابر کا عقیدہ بتلایا ہے۔ یہ در حقیقت حلول کا قول ہے، جو اربابِ عقل کے نزدیک مردود ہے۔

علامہ کوثری کی بات کہ تجلی حلول ہے سمجھ میں نہیں آتی۔ اگر سورج کی تجلی آئینے میں ہو جائے تو یہ حلول نہیں؛ بلکہ ظہور اور سورج کے وجود کی دلیل ہے۔

بعض حضرات یہ اشکال کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالی کی تجلی مختلف مظاہر میں ظاہر ہونا مان لیا جائے تو پھر اصنام کی پرستش کرنے والے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم اصنام کی عبادت نہیں کرتے، بلکہ اصنام وغیرہ میں تجلی الٰہی کی پرستش کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم میں اللہ تعالی کے نور کی تجلی کے ظہور کا ذکر دو چیزوں میں آیا ہے: کوہِ طور میں اور درخت میں؛ لیکن ان دونوں کو اللہ تعالی اور موسی علیہ السلام نے عبادت کی جہت نہیں بنایا، تاکہ شرک کا راستہ مکمل بند ہو جائے؛ بلکہ بنی اسرائیل کے لیے صخرہ بیت المقدس، مسیحیوں کے لیے بیت اللحم اور مسلمانوں کے لیے خانہ کعبہ قبلۂ عبادت بنایا گیا۔ تو تجلی کے جھوٹے دعویدار کا یہ جھوٹا دعوی کیسے مانا جا سکتا ہے؛ لہٰذا ان کی صنم پرستی اور شجر پرستی کھلا ہوا شرک ہے، جس جگہ یا جس چیز پر تجلی الٰہی ظاہر ہوئی وہ محترم بن گئی؛ لیکن مسجود الیہ اور جہت عبادت نہیں بنی۔

اب قارئین حضرات تجلی فی الصور کی کچھ تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ متشابہات خبریہ جن کی بکثرت اللہ تعالی کی طرف نسبت ہوئی ہے وہ تجلی مثالی پر محمول ہیں۔ بہت ساری نصوص میں اللہ تعالی کے لیے عین، ید، قبضہ، قدم، اصابع، وجہ، ساق، صورت، آمنے سامنے بات کرنا، یمین، حقو، رداء، ازار، ضحک، رؤیت، کنف، بصر، اِشراف من الفوق، اور کبھی ایک صورت میں کبھی دوسری صورت میں ظاہر ہونے کا ذکر ہے۔ یہ سب

منسوب شدہ نعوت اللہ تعالی کی ذات کا حصہ نہیں، وہ ان چیزوں سے پاک ہے، ہاں جس صورتِ مثالی میں ظہور فرمادے اس میں یہ نعوت ہیں، وہ اللہ تعالی کی ذات نہیں۔ اس کی مثال قرآن کریم ہے، اس میں جو کلام نفسی ہے اس میں حدوث، ترتیب اور تقدیم و تاخیر نہیں، ہاں یہ کلام نفسی جب کلام لفظی کی شکل میں ظاہر ہو جاتا ہے تو اس میں یہ سب چیزیں ہیں، یا لائٹ کی اصل میں کوئی شکل و صورت نہیں؛ بلکہ ایک قوت ہے؛ لیکن ہمارے سامنے مختلف شکلوں میں ظاہر ہو جاتی ہے کبھی بلب، کبھی راڈ میں، سرخ، سفید، سبز وغیرہ شکلوں میں ظاہر ہو جاتی ہے، یا جیسے روح کے لیے کوئی شکل نہیں؛ لیکن مختلف شکلوں میں ظاہر ہو جاتی ہے، پس یہ صورتیں اللہ تعالی کی ذات نہیں؛ بلکہ مثال ہے اور اللہ تعالی کے لیے مثل بمعنی شریک تو نہیں؛ لیکن مثال ہو سکتی ہے؛ کیونکہ مثل شریک فی الصفات کو کہتے ہیں اور مثال ما يوضح الشيء یعنی کسی شے کی وضاحت کرنے والے کو کہتے ہیں۔ امام غزالی کی طرف منسوب ایک رسالہ «المضنون به على غير أهله» میں لکھا ہے کہ اللہ تعالی کے لیے مثال ہے اور مثل نہیں؛ ﴿مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ﴾. (النور: ٣٥) سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے؛ چونکہ اللہ تعالی کی ذات تک ہماری رسائی نہیں ہو سکتی تو مثال سے کچھ وضاحت ہو جاتی ہے۔
حافظ شیرازی کہتے ہیں:

زسر غیب کس آگاہ نیست قصہ مہ خوان ❁ کدام محرم دل رہ دریں حرم دارد

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا ❁ بس جان گیا میں تری پہچان یہی ہے

حضرت شاہ صاحب کی اس تقریر سے اللہ تعالی کی تنزیہ بھی باقی رہتی ہے اور احادیث کی تاویلات اور تضعیف سے بھی آدمی محفوظ رہ جاتا ہے۔

تجلی مثالی کی ایک شکل اللہ تعالی کو خواب میں دیکھنا ہے جس کے بہت سارے اکابر قائل ہیں، وہ بھی تجلی مثالی پر محمول ہے۔ تجلی ظہور الشی فی المرتبۃ الثانیۃ کو کہتے ہیں۔ حضرت موسی علیہ السلام نے اللہ تعالی کی تجلی مثالی کا مشاہدہ درخت کی آگ کی صورت میں فرمایا تھا۔ اللہ تعالی کی ذات نہ درخت ہے اور نہ آگ؛ لیکن یہ مثالی تجلی تھی۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَهَلْ اَتٰىكَ حَدِيْثُ مُوْسٰى ۝ اِذْ رَاٰ نَارًا فَقَالَ لِاَهْلِهِ امْكُثُوْٓا اِنِّيْٓ اٰنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيْٓ اٰتِيْكُمْ مِّنْهَا بِقَبَسٍ اَوْ اَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى ۝ فَلَمَّآ اَتٰىهَا نُوْدِيَ يٰمُوْسٰى ۝ اِنِّيْٓ اَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۚ اِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ۝﴾. (طه) یہ واقعہ قابل ذکر ہے اِس کو ذکر کرو کہ جب موسی علیہ السلام نے آگ دیکھی اور اپنی اہلیہ سے کہا ٹھہرو مجھے آگ نظر آرہی ہے۔ شاید میں وہاں سے انگارا لے آؤں یا آگ کے پاس مجھے رہنمائی مل جائے۔ پھر جب آگ کے پاس آئے تو انہیں پکارا گیا: میں ہوں تمہارا رب، اپنا جوتا اتار لو تم طوی کی مقدس وادی میں ہو۔

صورتِ مثالی کی تعریف:

کوئی ذات باوجود بقا اپنی حالت وصفت کے کسی دوسری صورت میں ظہور کرے اس کو تمثیل کہتے ہیں اور اس دوسری صورت کو صورتِ مثالی کہتے ہیں۔ خواب ومکاشفات میں تو اکثر اشیاء متمثل ہوتی ہیں اور خرق عادت کے طور پر کبھی بیداری میں بھی تمثل ہوتا ہے۔ (التکشف عن مہمات التصوف، ص۳۱۶)

ہم اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ کہیں گے کہ اللہ کا نور کسی شے یا کسی صورت میں متشکل ہوگیا۔

سورہ قصص میں ہے: ﴿فَلَمَّآ اَتٰىهَا نُوْدِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْاَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبٰرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ يّٰمُوْسٰۤى اِنِّيْۤ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ ۝﴾. (القصص) پھر جب وہاں آئے تو مبارک زمین میں وادی کے دائیں کنارے سے درخت میں سے آواز دی گئی: اے موسی! میں اللہ رب العالمین ہوں۔

ان آیتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی تجلی شجری نار کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

موسی علیہ السلام نے جب اللہ تعالیٰ کی رؤیت کا سوال کیا تو وہاں بھی پہاڑ پر تجلی الٰہی ظاہر ہوئی اور پہاڑ ٹکڑے ٹکڑے ہوگیا: ﴿فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا﴾. (الأعراف: ١٤٣) پھر جب ان کے رب نے پہاڑ پر تجلی فرمائی تو اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا اور موسی علیہ السلام بے ہوش ہو کر گر گئے۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ خواب میں رؤیتِ باری تعالیٰ ہو سکتی ہے اور یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے مروی ہے۔ مقدمہ شامی (ص۵۱) میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اللہ تعالیٰ کی ننانوے مرتبہ زیارت کی اور کہا اگر سویں مرتبہ زیارت نصیب ہوئی تو سوال کروں گا کہ کس عمل سے قیامت کے دن عذاب خداوندی سے نجات مل سکتی ہے۔

قاضی عیاض نے شرح مسلم میں لکھا ہے: «ولم يختلف العلماء في جواز صحة رؤية الله في المنام». (إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ١١٢/٧. وانظر: حاشية صحيح البخاري للشيخ أحمد علي السهارنفوري ١٠٣٦/٢، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي) اور یہ رؤیت مثالی ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رؤیت آپ صلی اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد نیند اور حالت خواب میں تو بالاتفاق ثابت ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ بھی عالم بیداری میں بعض غائب اشیاء کے انکشاف کے قائل ہیں، جیسے علامہ سیوطیؒ وغیرہ عالم یقظہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت کے قائل ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: «وقد انكشف لكثير من الناس ذلك حتى سمعوا صوت المعذّبين في قبورهم». (مجموع الفتاوى ٢٩٦/٤)

الوصیۃ الکبری میں لکھتے ہیں: «وقد يحصل لبعض الناس في اليقظة أيضًا من الرؤيا نظير ما

يحصل للنائم في المنام، فيرى بقلبه مثل ما يرى النائم». (الوصية الكبرى، ص٢٧)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت منامی بھی رؤیت مثالی ہے۔ حضرت مولانا عبد الغنی مجددی رحمہ اللہ نے سنن ابن ماجہ کے حاشیہ میں امام غزالی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ تعالی کی رؤیت منامی کے بارے میں نقل کیا: «وقال الغزالي: لا يريد أنه رأى جسمي، بل رأى مثالا صار آلة يتأدى بها معنى في نفسي إليه، وصار وسيلةً بيني وبينه في تعريف الحق إياه، بل البدن في اليقظة أيضًا ليس إلا آلة النفس، وكذا من رأى الله بمثال محسوس من نور يكون ذلك صادقًا وواسطةً في التعريف، فيقول الرائي: رأيتُ الله تعالى، لا بمعنى رأيت ذاته».(حاشية سنن ابن ماجه بحوالة مولانا فخر الحسن، ص٢٧٩، للشيخ عبد الغني المجددي رحمه الله، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي)

امام غزالی لکھتے ہیں: یہ مطلب نہیں ہے کہ میرے (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے جسم کو دیکھا؛ بلکہ میری صورت مثالیہ کو دیکھا جو میری معرفت کا وسیلہ بن گئی؛ بلکہ بیداری کی حالت میں بھی بدن ذات کے دیکھنے کا وسیلہ ہے اور اسی طرح جو اللہ تعالی کو کسی تجلی مثالی نوری میں دیکھ لے تو یہ اللہ تعالی کی پہچان کا ایک وسیلہ ہو گا جس کے بارے میں وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے اللہ تعالی کو دیکھا، ہاں ذات کو نہیں دیکھا۔

البتہ حالت بیداری میں رؤیتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں روایات میں اشارہ ملتا ہے اور بعض ثقہ علماء کے اقوال سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے؛ لیکن ابن تیمیہؒ حالت یقظہ کی رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔ امام سیوطیؒ کے بارے میں آتا ہے کہ ان کو حالت بیداری میں ۲۲ مرتبہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی۔ علامہ سیوطیؒ کے پاس ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ آپ بادشاہ کے حضور میرے فلاں کام کے لیے سفارش کر دیجیے، تو علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ میں سفارش نہیں کر سکتا؛ اس لیے کہ اگر بادشاہ کا قرب حاصل ہو جائے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت منقطع ہو جائے گی۔ امام سیوطیؒ نے اس سلسلہ میں «تنوير الحلك في رؤية النبي والملك» نامی ایک رسالہ بھی لکھا۔

یہ مسئلہ شاہ صاحب کی فیض الباری کی کتاب الاستیذان میں (۴/۴۰۳-۴۰۹) مولانا بدر عالم رحمہ اللہ کی تعلیقات کے ساتھ مذکور ہے۔ ہم نے ترمیم اور بہت سارا اضافہ کر کے اس کو لکھا۔ واللہ تعالی اعلم۔

آپ نے علامہ کوثری رحمہ اللہ کا تبصرہ پڑھا کہ علامہ اس کو حلول اور وثنیت کی شکل قرار دے رہے ہیں؛ لیکن علامہ کوثری کی بات سمجھ میں نہیں آرہی ہے۔ حلول تو ایسا ہے جیسے ماں کے پیٹ میں بچہ یا کپڑے میں رنگ کا حلول ہوتا ہے اور یہاں اللہ تعالی کی صفتِ نور کسی چیز سے متعلق ہوئی، جیسے درخت پر اس کی تجلی ظاہر ہوئی، اللہ تعالی نے درخت میں حلول نہیں کیا، اور درخت معبود بھی نہیں بنا۔ معبود اور مسجود صرف اللہ تعالی کی ذات ہے، ہاں اللہ تعالی نے بعض مبارک جگہوں کو مسلمانوں کے اتحاد کے لیے قبلہ بنایا۔ صنم پرستوں

نے گزشتہ اولیاء اور انبیاء علیہم السلام کی فرضی شکلیں اور صورتیں بنا کر ان کو معبود بنایا۔ اسی طرح احادیث کی روشنی میں شہداء کی ارواح سبز پرندوں کی شکل میں جنت میں سیر کرتی رہتی ہیں اس کا یہ مطلب نہیں کہ روح نے سبز پرندے میں حلول کر کے تنزل کیا، بلکہ سبز پرندے مرکوب ہوں گے۔ اسی طرح مختلف اشکال اور صورتوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی تجلی کا تعلق ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے یہی بیان فرمایا۔

تجلی الٰہی کے بارے میں قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ نے لکھا ہے: «ولأصحاب القلوب في تلك الآيات سبيل آخر وهو أن لله سبحانه تجليات في بعض مخلوقاته وظهورات لا كيف لها كما ذكرنا في قلب المؤمن والكعبة الحسناء والعرش العظيم، وعامتها تكون على الإنسان فإنه خليفة الله، وتلك التجليات قد تكون برقيا كالبرق الخاطف، وقد تكون دائميا، وتلك لا تستدعي حدوث أمر في ذاته تعالى وكونه محلا للحوادث ومتنـــزلا عن مرتبة التنـــزيه، بل هي مبنية على حدوث أمر في الممكن، كما أن المِرأة المحاذية للشمس كلما صوقلت انجلت الشمس فيها، ويظهر في المراءة آثارها من الإضاءة والإحراق، وهذه التجليات هي المصداق لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾، يعني يتجلّى لهم يوم القيامة في الغمام. فأما من اكتسب قلبه في الدنيا بصيرة ينفذ بصره من وراء الغمام إلى الله سبحانه كما ينفذ البصر من الأجرام الزجاجية إلى الأجرام الفلكية، ولا استحالة في الرؤية من وراء الغمام بعد ما أثبتوا الرؤية في الجنة من غير حجاب، كما ترون القمر ليلة البدر». (التفسير المظهري ١/٢٤٩-٢٥٠، البقرة: ٢١٠)

متشابہات سے متعلق امام احمدؒ کا مذہب:

ابن قدامہ مقدسی فرماتے ہیں کہ علی بن عیسیٰؒ نے امام احمدؒ سے احادیث متشابہات کے بارے میں سوال کیا، تو آپ نے فرمایا: «نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى، ولا نرد منها شيئًا، ونعلم أن ما جاء به الرسول حقٌّ إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا نرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يوصف الله تعالى بأكثر مما وصفه به نفسه، أو وصف به رسوله بلا حد ولا غاية». (ذم التأويل، ص٢٢)

رئیس الحنابلہ ابو فضل تمیمیؒ اپنی کتاب «اعتقاد الإمام المنبَّل أبي عبد الله أحمد بن حنبل» میں تحریر فرماتے ہیں: «وكان يقول في معنى الاستواء: هو العلو والارتفاع، ولم يزل الله تعالى عاليًا رفيعًا قبل أن يخلق عرشه، فهو فوق كل شيء والعالي على كل شيء، وإنما خصّ الله العرش لمعنى فيه مخالف لسائر الأشياء، والعرش أفضل الأشياء وأرفعها، فامتدح الله نفسه بأنه على العرش استوى، أي: علا عليه. ولا يجوز أن يقال: استوى بممارسة ولا بملاقاة، تعالى الله عن

ذلك علوا كبيرًا. والله لم يلحقه تغير ولا تبدل، ولا تلحقه الحُدود قبل خلق العرش ولا بعد خلق العرش».(اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص٣٨)

ابو فضل تمیمیؒ چند صفحات کے بعد فرماتے ہیں: «وأنكر على من يقول بالجسم، وقال: إن السماء مأخوذة بالشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على كل ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف، والله تعالى خارج عن ذلك كله، فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه عن معنى الجسمية، ولم يجئ في الشريعة».(اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص٤٥)

ابوالفضل تمیمیؒ اس کتاب کے آخر میں فرماتے ہیں: «فهذا وما شاكله محفوظ عنه، وما خالف ذلك كذب وزور». (اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص٨٧. وانظر: حاشية العلامة الكوثري على دفع شبهة التشبيه، ص٨)

ابن رجب حنبلیؒ نے بھی امام احمدؒ کا یہی مذہب بیان کیا ہے اور اسی کو قابل اقتدا قرار دیا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں: «والصواب ما عليه السلف من إمرار آيات الصفات كما جاءت من غير تفسير لها ولا تكييف ولا تمثيل، ولا يصح عن أحد منهم خلاف ذلك البتة خصوصًا الإمام أحمد، ولا خوضًا في معانيها ولا ضرب مثل من الأمثال لها، وإن كان بعض من كان قريبًا من زمن أحمد فيهم من فعل ذلك اتباعًا لطريقة مقاتل، فلا يقتدى به في ذلك إنما الاقتداء بأئمة الإسلام كابن المبارك ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحق وأبي عبيد ونحوهم».(مجموعة رسائل ابن رجب ١٦/٣. وانظر: الطبقات الشافعية الكبرى ١٧/٢)

اور ابن حجر ہیتمیؒ فرماتے ہیں: «وما اشتهر بين جهلة المنسوبين إلى هذا الإمام الأعظم المجتهد من أنه قائل بشيء من الجهة أو نحوها فكذب وبهتان وافتراء عليه». (الفتاوى الحديثية، ص٢٠٣. وانظر: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ٣٢٥/٣)

ائمہ حضرات کی طرف بعض اقوال وکتب کی غلط نسبت کی وضاحت اور امام ذہبی کا اپنی کتاب "العلو" میں درج شدہ باتوں سے رجوع:

شیخ عبد الہادی خرسہ نے اپنی کتاب «الله معنا بعلمه لا بذاته» کے آخر میں ائمہ حضرات کی طرف بعض منسوب عبارات کی خبر لی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب عبارت: «من قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فقد كفر» کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو یہ کہنا چاہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مکان تو ہے؛ لیکن مجھے معلوم نہیں آسمان میں ہے یا زمین پر ہے؛ چونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کو مکان میں متمکن قرار دیا ہے؛ اس لیے اس کو کفر کہا۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی طرف منسوب

عبارات پر تبصرہ فرمایا، نیز یہ بھی تحریر فرمایا کہ امام ذہبی نے اپنی کتاب ''العلو'' میں درج شدہ باتوں سے رجوع فرمایا۔ شیخ کی عبارت ملاحظہ کیجئے کتاب مذکور کے ص ۱۱۴ سے ۱۱۶ تک خاتمۃ البحث میں لکھتے ہیں:

«وردٌ ما نسب إلى بعض الأئمة ممّا يوهم التجسيم والجهة:

١- نسب إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله قول: من قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض، فقد كفر؛ لأن الله يقول: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥ ﴾.(طه)، وعرشه فوق سبع سماوات.

والجواب: قوله «وعرشه فوق سبع سماوات» كذب على الإمام الأعظم؛ لأن راويه عنه أبومطيع البلخي، وكان كذابا وضاعا.

وقد ذكر الإمام الشيخ أحمد الرفاعي الكبير ما نصه: وقال الإمام أبو حنيفة: من قال لا أعرف الله أفي السماء هو أم في الأرض فقد كفر؛ لأن هذا القول يوهم أن للحق مكانا، ومن توهّم أن للحق مكانا فهو مشبه.

أقول: فالزيادة المكذوبة على الإمام ليست موجودة فيما نقله الإمام الرفاعي رحمه الله، وانظر إلى شرحه. ذلك بأن هذا القول يوهِم أن للحق مكانا، وهو تشبيه مخالف للعقيدة الصحيحة.

٢- نقل المجسمة عن الإمام الشافعي رحمه الله قوله: وأن الله تعالى على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء، وأن الله ينـــزل إلى السماء الدنيا كيف شاء.

والجواب: هذا الكلام كذب محض، وهو مدسوس على الإمام الشافعي رحمه الله، وقد صرّح بدسها الحافظ الذهبي في ترجمة العشاري.

وقال الحافظ ابن حجر في لسان الميزان نقلاً عن الذهبي: أدخلوا عليه أشياء فحدث بها بسلامة باطن، منها حديث موضوع في فضائل ليلة عاشوراء، ومنها عقيدة للشافعي.

٣- نسب إلى الإمام كتاب «الرد على الجهمية» وهو كتاب موضوع عليه، وقد صرَّح بوضعه الحافظ الذهبي في ترجمة الإمام أحمد في «سير أعلام النبلاء» فقال: ولا كالرد على الجهمية الموضوع على أبي عبد الله.

أقول: ومثل ذلك كتاب «السنة» لابن الإمام أحمد، وكتب عثمان بن سعيد الدارمي، و«التوحيد» لابن خزيمة الذي ندم على تصنيفه كما روى عنه ذلك الحافظ البيهقي في «الأسماء والصفات»، وكتاب «الصفات» وكتاب «الرؤية» نسبًا غلطًا للدارقطني، وكتاب «الإيمان» لابن مندة، و«شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز المجسِّم، وكتاب «العلو» للذهبي صنّفه في أول حياته، ثم رجع عنه في كتبه الأخرى». (الله معنا بعلمه لا بذاته، لعبد الهادي الخرسة، ص١١٤-١١٦)

صفات متشابہات کے بارے میں سلف وخلف اور سلفی وغیر مقلدین کے مسلک کی تنقیح:

۱- صفات متشابہات، مثلاً:ید کا ظاہری معنی مراد نہیں، بلکہ اس کا وہ معنی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شایانِ شان ہو، اور ہمیں یہ معنی معلوم نہیں؛ اس لیے ہم اس کی تعیین اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ اکثر سلف اور بعض خلف کا یہ مسلک ہے۔ اسے تاویل اجمالی، یا تفویض کہا جاتا ہے۔

۲-ید کا ظاہری معنی مراد نہیں، بلکہ اس سے مراد اللہ کی قدرت اور نعمت ہے؛ لیکن اس سے قدرت اور نعمت ہی مراد ہونا یقینی نہیں۔ یہ اکثر خلف اور بعض سلف کا مسلک ہے۔ اسے تاویل تفصیلی کہا جاتا ہے۔

صفات تشابہات کے بارے میں یہی دونوں مسلک درست ہیں؛ کیونکہ اس کے علاوہ یا تو تشبیہ ہے یا پھر تعطیل، اور یہ دونوں باطل ہیں۔

علامہ بدر الدین بن جماعہ فرماتے ہیں: «واتفق السلف وأهل التأويل على أن ما لا يليق من ذلك بجلال الرب تعالى غير مراد... واختلفوا في تعيين ما يليق بجلاله من المعاني المحتملة ... فسكت السلف عنه وأوّله المؤولون». (إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص۱۰۳)

ابن جوزی حدیث نزول کی تشریح میں لکھتے ہیں: «روى حديث النـــزول عشرون صحابيا، وقد سبق القول أنه يستحيل على الله عز وجل الحركة والنقلة والتغير، فيبقى الناس رجلين: أحدهما المتأول بمعنى أنه يقرب برحمته...، والثاني الساكت عن الكلام في ذلك مع اعتقاد التنـــزيه». (دفع شبه التشبيه، ص۴۹، ط: المكتبة الأزهرية، مصر)

امام نووی رحمہ اللہ حدیث جاریہ کی تشریح میں لکھتے ہیں: «هذا الحديث من أحاديث الصفات، وفيها مذهبان تقدم ذكرهما مرات في كتاب الإيمان، أحدهما الإيمان به من غير خوض في معناه مع اعتقاد أن الله تعالى ليس كمثله شيء وتنـــزيهه عن سمات المخلوقات، والثاني تأويله بما يليق به».(شرح النووي على صحيح مسلم ۲۵/۵)

امام نووی دوسری جگہ لکھتے ہیں: «هذا من أحاديث الصفات، وقد سبق فيها المذهبان: التأويل والإمساك عنه مع الإيمان بها مع اعتقاد أن الظاهر منها غير مراد». (شرح النووي على صحيح مسلم ۱۲۹/۱۷)

امام نووی تیسری جگہ لکھتے ہیں: « هذا الحديث من أحاديث الصفات، وفيه مذهبان مشهوران للعلماء ... أحدهما وهو مذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين أنه يؤمن بأنها حق على ما

يليق بالله تعالى وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد ولا يتكلم في تأويلها مع اعتقاد تنـــزيه الله تعالى عن صفات المخلوق وعن الانتقال والحركات وسائر سمات الخلق، والثاني مذهب أكثرالمتكلمين وجماعات من السلف وهو محكي هنا عن مالك والأوزاعي أنها تتأول على ما يليق بها». (شرح النووي على صحيح مسلم ٣٦/٦)

علامہ محمود محمد خطاب السبکی فرماتے ہیں: «السلف والخلف مجموعون على ثبوت صفات الله تعالى الواردة في الكتاب العزيز والسنة المحمدية، وإنما خلافهم في تفويض معنى المتشابه وهو مذهب السلف، وفي بيان معناه وهو مذهب الخلف».(الدين الخالص ٣٠/١)

حافظ ابن حجر رحمہ فرماتے ہیں: «واتفق أهل السنة والجماعة على أنه ليس المراد باليد الجارحة التي هي من صفات المحدثات، وأثبتوا ما جاء من ذلك وآمنوا به، فمنهم من وقف و لم يتأول، ومنهم من حمل كل لفظ منها على المعنى الذي ظهر له. وهكذا عملوا في جميع ما جاء من أمثال ذلك». (هدي الساري ٢٠٨/١)

٣- ید صفات متشابہات میں سے نہیں ؛ بلکہ محکمات میں سے ہے۔ اور اپنے ظاہری، حقیقی اور عرفی معنی میں اللہ تعالی کے لیے ثابت ہے ؛ البتہ ہمیں خارج میں اس کی کیفیت معلوم نہیں۔ یہ غیر مقلدین اور سلفی حضرات کا مسلک ہے۔

شیخ عثیمین لکھتے ہیں: «والوجه: معناه معلوم، لكن كيفيته مجهولة، لا نعلم كيف وجه الله عز وجل...نقول: هذا الوجه وجه عظيم، لا يمكن أبدا أن يماثل أوجه المخلوقات...، من عقيدتنا أن لله وجها حقيقة، ونجهل كيفية هذا الوجه... وهو من الصفات الذاتية الخبرية التي مسماها بالنسبة إلينا أبعاض وأجزاء». (شرح العقيدة الواسطية ٢٨٣/١-٢٨٧)

لیکن سلفی حضرات کا یہ عقیدہ بظاہر متضاد ہے، کیونکہ ید کا ظاہری اور حقیقی معنی وہ کیفیات ہیں جو جارحہ اور عضوِ جسم پر دلالت کرتی ہیں، اس لیے ید کے حقیقی معنی کو ثابت کرنا اور جارحہ یا کیفیت کی نفی کرنا، بیک وقت ایک چیز کا اثبات اور اس کی نفی بھی ہے۔ اِلا یہ کہ اگر خارج میں اس کی کیفیت سے اس کے عظیم ہونے کی مقدار مراد ہو، جیسا کہ شیخ عثیمین کی عبارت «نقول: هذا الوجه وجه عظيم...» سے معلوم ہوتا ہے۔

شیخ حمد السنان اور فوزی العنجری لکھتے ہیں: «ولا يُقال: نحملها على الظاهر ونُفَوِّض العلم بالكيفية إلى الله تعالى. لأن هذا القول تناقض صريح أوقعتْ فيه الغفلةُ، إذ ليس من ظاهر ولا حقيقة هنا إلا الجسم، وهذا لا يصح قطعًا وصف الله تعالى به، وهذه الكيفية التي فُوِّضَ العلم بها إلى الله تعالى هي ذاتها المعنى الذي زعموا إثباته، لأن معاني هذه الألفاظ كيفيات، فإن أُثبِتَ

المعنى فقد أُثبتتِ الكيفية، وإذا فُوِّضت الكيفيةُ فقد فُوِّض المعنى».(أهل السنة الأشاعرة، ص١٤٥. ومثله في القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام، ص٦٣. وانظر: ص٢١٠ ٢١١)

خلاصہ یہ ہے کہ اشاعرہ وماتریدیہ یعنی سلف خلف اور سلفی حضرات کا اختلاف ید، وجہ، عین وغیرہ میں نہیں، سبھی ان الفاظ کو اللہ تعالی کی صفات مانتے ہیں، اختلاف جارحہ میں ہے۔ سلفی حضرات ان الفاظ سے اللہ تعالی کے لیے جارحہ یعنی عضو ثابت کرتے ہیں؛ ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «ليس الخلاف في اليد، إنما الخلاف في الجارحة. وليس الخلاف في الوجه، وإنما الخلاف في الصورة الجسمية. وليس الخلاف في العين، وإنما الخلاف في الحدقة».(مجالس ابن الجوزي في المتشابه من الآيات القرآنية، ص١٥٩، تحقيق: باسم مكداش، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

علامہ بدر الدین زرکشی مذکورہ تینوں مذاہب کے بارے میں لکھتے ہیں: «وقد اختلف الناس في الوارد منها في الآيات والأحاديث على ثلاث فرق. أحدها: أنه لا مدخل للتأويل فيها بل تجرى على ظاهرها ولا تؤول شيئا منها وهم المشبهة. والثاني: أن لها تأويلا ولكنا نمسك عنه مع تنـــزيه اعتقادنا عن الشبه والتعطيل ونقول لا يعلمه إلا الله، وهو قول السلف. والثالث: أنها مؤولة، وأولوها على ما يليق به. والأول باطل، والأخيران منقولان عن الصحابة... وممن نقل عنه التأويل علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم». (البرهان في علوم القرآن ٧٨/٢)

كما يليق بشأنه عبارت کا مطلب:

اشاعرہ وماتریدیہ اس کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ صفاتِ متشابہات، مثلا: ید کا ظاہری معنی مراد نہیں، کیونکہ یہ عضوِ جسم پر دلالت کرتا ہے، اور اللہ تعالی جسمیت سے پاک ہیں؛ اس لیے اس کا وہ معنی مراد ہے جو اللہ تعالی کے شایانِ شان ہو (كما يليق بشأنه).

اور سلفی حضرات اس کا یہ مطلب لیے ہیں کہ ید اپنے ظاہری، حقیقی اور عرفی معنی میں اللہ تعالی کے لیے ثابت ہے كما يليق بشأنه؛ البتہ خارج میں ہمیں اس کی کیفیت کا علم نہیں۔

قرآن وحدیث میں صفاتِ متشابہات کو ذکر کرنے کی وجہ:

اشکال: جب اللہ تعالی مخلوق کی مشابہت سے منزہ ہے تو پھر ان صفاتِ متشابہات کا ذکر قرآن اور احادیث کیوں کیا گیا؟

جواب: قرآن کریم کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخاطب بھی عرب تھے، وہ موقع ومحل اور سیاق وسباق کی مناسبت سے سمجھتے تھے کہ ان الفاظ کے وہ معنی مراد نہیں جو

جسم کے لوازم میں سے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن وحدیث میں مذکور صفاتِ متشابہات: ید، وجہ، عین، کف، ساق، قدم، وغیرہ سے متعلق صحابہ کرام کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کا ذکر احادیث میں نہیں ملتا، اور نہ ہی مشرکین نے ان الفاظ کے ظاہری معنی کو لے کر کبھی اشکال کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنہیں ہم صفاتِ متشابہات کہتے ہیں وہ قرآن وحدیث کے اولین مخاطبین کے نزدیک کلام کے موقع ومحل اور سیاق وسباق سے واقفیت کی وجہ سے متشابہات نہیں تھے؛ بلکہ وہ موقع ومحل کی مناسبت سے ان بظاہر متشابہ الفاظ کے مرادی معنی کو سمجھتے تھے۔ نیز صحابہ کرام کے دلوں میں اللہ تعالی کی تقدیس کا عقیدہ راسخ تھا۔

مثال کے طور پر اگر یہ کہا جائے کہ کعبہ اللہ تعالی کا گھر ہے، تو سوائے چھوٹے بچوں اور بے عقل لوگوں کے کسی کے دل میں یہ خیال نہیں آئے گا کہ اللہ تعالی کعبہ میں ہیں؛ بلکہ لوگ اس عقیدہ کی وجہ سے کہ اللہ تعالی آسمان میں ہیں، یا عرش پر ہیں، یا مکان سے پاک ہیں، وہ اس بات کو اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ " بیت اللہ" میں بیت کی نسبت اللہ تعالی کی طرف تشریفی ہے یا بیت کے لغوی اور معروف معنی کے علاوہ کوئی اور معنی مراد ہے۔

دوسری مثال: اگر کوئی شخص کسی ایسے شخص کے سامنے جو "بغداد" کے بارے میں نہیں جانتا، یہ کہتا ہے کہ "بغداد خلیفہ کے ہاتھ میں ہے"۔ تو جو بغداد سے واقف نہیں وہ یہی سمجھے گا کہ بغداد کسی چیز کا نام ہے جو خلیفہ کی ہتھیلی میں ہے۔ اور جو شخص بغداد کے بارے میں جانتا ہے کہ وہ ایک عظیم شہر ہے اسے کبھی یہ خیال نہیں آسکتا کہ بغداد شہر خلیفہ کی ہتھیلی میں ہے، بلکہ وہ اچھی طرح اس بات کو سمجھتا ہے کہ اس سے بغداد شہر پر خلیفہ کا تسلط (کنٹرول) مراد ہے۔

تیسری مثال: اگر کوئی شخص کسی عام آدمی کے سامنے کہتا ہے کہ «صورة المسألة كذا» تو وہ شخص یہ سمجھے گا کہ "مسئلہ" کسی چیز کا نام ہے جس کی کوئی خاص شکل ہے جس میں آنکھ ناک اور منہ وغیرہ ہیں؛ جبکہ مسئلہ کے معنی سے واقف شخص اس بات کو اچھی طرح جانتا ہے کہ «صورة المسألة» سے علوم کی خاص ترتیب مراد ہے۔

چوتھی مثال: اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ «فلان دخل المجمع وجلس فوق فلان» تو ناسمجھ شخص یہ سمجھے گا کہ آنے والا شخص دوسرے کے سر پر یا سر کے اوپر کسی جگہ بیٹھا، جبکہ سمجھ دار آدمی اس بات کو اچھی طرح جانتا ہے کہ یہاں فوق سے مراد مرتبہ ہے، یعنی آنے والا شخص مرتبے میں دوسرے سے اعلی جگہ پر بیٹھا۔

پانچویں مثال: اردو محاورے میں کسی سیدھے سادھے انسان کے لیے جو دنیا کے فریبوں کو نہ جانتا ہو یوں کہتے ہیں کہ "فلاں اللہ میاں کی گائے ہے"، اور سننے والوں میں سے کسی کے ذہن میں بھی گائے کا حقیقی

معنی نہیں آتا کہ کیا اللہ تعالی کی گائے بھی ہو سکتی ہے!

مذکورہ مثالیں یہ بات سمجھنے کے لیے کافی ہیں کہ کلام کے موقع و محل، سیاق وسباق اور دیگر قرائن کی وجہ سے کسی لفظ کے حقیقی معنی کا مراد نہ ہونا اور مجازی معنی کا مراد ہونا واضح ہوتا ہے؛ البتہ اگر اس لفظ کو کلام کے سیاق وسباق اور دیگر قرائن سے علاحدہ کر دیا جائے تو پھر وہ متشابہ بن جاتا ہے۔

صحابہ کرام کے آخری دور میں اور اس کے بعد جب قدریہ، خوارج، اور معتزلہ وغیر فرقے وجود میں آئے اس وقت ان الفاظ کو ان کے سیاق وسباق اور قرائن کے الگ کر ظاہری معنی کو لے کر ان پر بحث ومباحثہ شروع ہوا، بعض نے ان الفاظ کے ظاہری معنی کو دلیل بنا کر اللہ تعالی کے لیے جسمیت ثابت کرنے کی کوشش کی جنہیں مجسمہ ومشبہہ کہا جاتا ہے، اور معتزلہ وغیرہ نے یقین کے درجے میں ان الفاظ کی تاویل کی، اور اہل سنت وجماعت نے ان کے مرادی معنی کے یقینی علم کو اللہ تعالی کے سپرد کیا، یا احتمالی تاویل کی، تاکہ مجسمہ ومشبہہ کے غلط عقائد سے عوام کو دور رکھا جا سکتے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ چونکہ مخلوق پر محسوسات کا غلبہ ہوتا ہے، اس لیے غیر محسوس (اللہ تعالی) کا محسوسات کے ذریعہ تعارف کرایا گیا، اور مخلوق کے ساتھ مشابہت کے شبہے کو ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾، سورہ اخلاص اور اس طرح کی دیگر آیات کے ذریعہ دور کیا گیا۔

اگر اللہ تعالی کی پہچان اس طرح کرائی جاتی کہ اللہ تعالی نہ جسم ہے نہ جوہر اور نہ عرض، نہ طویل ہے نہ عریض، نہ مکان کے اندر ہے نہ مکان سے باہر، اور نہ ہی جہات ستہ میں سے کسی جہت میں ہے، نہ متحرک ہے نہ ساکن، اور نہ ہی عقل اس کا ادراک کر سکتی ہے۔ تو لوگ کہتے کہ آپ تو ہمیں ایسے چیز کی طرف بلا رہے ہیں جو معدوم ہے۔

اس مسئلے کی مزید تفصیل کے لیے امام غزالی رحمہ اللہ کی کتاب "إلجام العوام عن علم الکلام" (ص۹۱-۱۰۶) ملاحظہ فرمائیں۔

حروف مقطعات اور صفاتِ متشابہات میں فرق:

قرآن کریم کے حروف مقطعات اور صفاتِ خبریہ جنہیں صفاتِ متشابہات بھی کہا جاتا ہے، دونوں متشابہات کے قبیل سے ہیں؛ لیکن دونوں میں بہت فرق ہے:

حروف مقطعات کے لغوی اور معنی مراد دونوں معلوم نہیں، ۲۹ سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات کا نزول ہوا ہے، جن کا مقصد قرآن کریم کے اعجاز اور اس کی عظمت کو بتلانا ہے، ان کے لغوی اور مرادی دونوں معنوں کا علم اللہ تعالی نے مخلوق سے مخفی رکھا ہے۔

جبکہ صفاتِ خبریہ کے حقیقی اور ظاہری معنی معلوم ہیں، اور مجازی معانی بھی معلوم ہیں؛ لیکن حقیقی اور

ظاہری معنی چونکہ اللہ تعالی کی شایانِ شان نہیں، اس لیے یہ معنی مراد نہیں، اور مجازی معانی میں سے کسی ایک معنی کا مراد ہونا یقینی طور پر ہمیں معلوم نہیں، اس لیے ہم اس کے مرادی معنی کا علم اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں، یا موقع و محل کی مناسبت اور قرائن کی بنیاد پر کسی ایک یا چند مرادی معنی کو احتمال کے درجے میں مراد لے سکتے ہیں؛ جیسا کہ حضرت عبد اللہ عباس، حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت علی رضی اللہ عنہم اور حسن بصری، امام مالک، امام اوزاعی، قتادہ، سفیان ثوری اور مجاہد وغیرہ رحمہم اللہ سے صفاتِ خبریہ کے متعدد مجازی معانی کتب تفسیر و حدیث میں منقول ہیں۔

حروف مقطعات کو نازل کرنے کی بعض حکمتیں اور مصلحتیں:

جب متشابہات کے معنی معلوم نہیں ہیں تو ان کے نازل ہونے میں کیا حکمتیں اور مصلحتیں ہیں؟ درج ذیل حکمتیں ذہن نشین کرلیں:

۱- خالق اور مخلوق کے علم میں فرق ظاہر کرنا کہ مخلوق کا علم ختم ہوا اور خالق کا علم بے پایا ہے۔ مخلوق ان کے معانی نہیں جانتی۔

۲- انسانی عقل کی آزمائش ہے، کیونکہ عقل ہر جگہ سرکش گھوڑے کی طرح دوڑنا چاہتی ہے، متشابہات میں اس کو لگام لگائی گئی کہ ان کی حقیقت تک تیری رسائی نہیں ہوسکتی، یہاں ہتھیار ڈالدو۔ جیسے گھوڑا میدان میں دوڑتا ہے پہاڑ پر نہیں دوڑ سکتا۔

۳- قرآن کے اعجاز کا نیا رنگ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امی تھے، اور امی عربی زبان بول سکتا ہے لیکن حروف کے ہجے نہیں جانتا، ہاں اللہ تعالی نے سکھائے۔ (ماخوذ از علوم القرآن)

صفاتِ متشابہات کی تاویل کے بارے میں علمائے کرام کے ارشادات:

١- النفس:

متعدد آیات واحادیث میں اللہ تعالی کے لیے نفس کا لفظ آیا ہے:

﴿ وَ يُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ ﴾.(آل عمران:٢٨) ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾.(الأنعام:٥٤) ﴿ وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِيْ ﴾.(طه:٤١)﴿ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَ لَاۤ اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ ﴾.(المائدة:١١٦)

«لا شيء أحب إليه المدح من الله، ولذلك مدح نفسه».(صحيح البخاري، رقم:٤٦٣٤)

«لا تسبوا الريح، فإنها من نفس الرحمن».(المستدرك للحاكم، رقم:٣٠٧٥، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين).

وقال صلى الله عليه وسلم وهو مولي ظهره إلى اليمن: «إني أجد نفس الرحمن من ها هنا». (مسند البزار، رقم:٣٧٠٢، وإسناده صحيح)

امام بیہقی الاسماء والصفات میں اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ "نفس" سے متعلق متعدد آیات واحادیث نقل فرمانے کے بعد لکھتے ہیں: «ومعنى قول من قال: «الله سبحانه وتعالى إنه نفس»، إنه موجود ثابت غير منتف، ولا معدوم، وكل موجود نفس، وكل معدوم ليس بنفس. والنفس في كلام العرب على وجوه؛ فمنها: نفس منفوسة مجسمة مروحة، ومنها: مجسمة غير مروحة، تعالى الله عن هذين علوا كبيرا، ومنها: نفس بمعنى إثبات الذات كما تقول في الكلام: هذا نفس الأمر، تريد إثبات الأمر لا أن له نفسا منفوسة أو جسما مروحا، فعلى هذا المعنى يقال في الله سبحانه: إنه نفس، لا أن له نفسا منفوسة أو جسما مروحا، وقد قيل في قوله تعالى: ﴿تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَ﴾ أي: تعلم ما أكنه وأسره ولا علم لي بما تستره عني وتغيبه، ومثل هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما رويناه عنه «فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي». أي حيث لا يعلم به أحد ولا يطلع عليه». (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٧٤. وانظر: أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، لزين الدين مرعيّ بن يوسف المقدسي الحنبلي، ص١٨٨، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت)

امام رازی مستدرک حاکم اور مسند بزار کی مذکورہ دونوں احادیث کی تاویل میں فرماتے ہیں: «إنه مأخوذ من قوله: نفست عن فلان، أي فرجت عنه. ونفّس الله عن فلان، أي فرج عنه. والريح إذا كانت طيبة فقد زالت هذه المكاره...، فلما وجد النبي صلى الله عليه وسلم النصرة من قبل اليمن فقد وجد التنفس من المكروهات من ذلك الجانب، فلا جرم صدق قوله «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن» ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «الإيمان يمان، والحكمة يمانية» وهذا هو المراد من قوله: «إن الريح من نفس الرحمن» أي مما جعل الله فيها من التفريج والتنفيس».
(أساس التقديس، للرازي، ص١٦٠، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، ط: مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة)

مذکورہ بالا عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس ذی روح یا جسم کو کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ جسم اور روح سے پاک ہے؛ اس لیے نفس کے معنیٰ ذات کے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس قول ﴿تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَ﴾ میں یہ تاویل بھی ہو سکتی ہے کہ آپ میری چھپائی ہوئی چیز کو جانتے ہیں اور میں آپ کی چھپائی ہوئی چیز کو نہیں جانتا۔ اور «لا تسبوا الريح، فإنها من نفس الرحمن» کی تاویل یہ فرمائی کہ ہوا کی برائی مت کرو، اس لیے کہ اچھی ہوا اللہ تعالیٰ کی طرف سے خوشی اور مسرت لاتی ہے، اور جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کی طرف سے نصرت اور فتح محسوس فرمائی تو یہ فرمایا: «إني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن» میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خوشی کی لہر یمن کی طرف سے محسوس کرتا ہوں۔

٢- الوجه:

قرآن کریم اور احادیث میں متعدد جگہ اللہ تعالی کے لیے وجہ کا ذکر آیا ہے، کہیں پر وجہ سے اللہ تعالی کی ذات، ملک، یا وہ اعمال مراد ہیں جو اللہ کی رضا کے لیے کیے گئے ہوں، اور کہیں پر اللہ کی رضاء، اور کہیں پر اللہ کی رحمت، اور کہیں اللہ تعالی کا احسان مراد ہے۔ اور کہیں پر وجہ سے اللہ تعالی کا جلال اور اس کی ہیبت و قہر مراد ہے۔ اور کہیں پر وجہ اللہ سے قبلة اللہ مراد ہے۔

❁ ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَّ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَ الْاِكْرَامِ ۝ ﴾. (الرحمن) ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ ﴾. (القصص:٨٨)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أعوذ بوجهك». (صحيح البخاري، رقم:٤٦٢٨)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن». (صحيح مسلم، رقم:٢٩٦)

مذکورہ آیات واحادیث میں وجہ سے مراد اللہ تعالی کی ذات ہے۔ اور آخر الذکر حدیث میں «رداء الکبریاء» سے «صفة الكبرياء» مراد ہے۔

علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں ﴿ وَ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَ الْاِكْرَامِ ۝ ﴾ کی تفسیر میں وَجْهُ رَبِّكَ سے اللہ تعالی کی ذات کو مراد لیا ہے؛ «فالوجه عبارة عن وجوده وذاته سبحانه» اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی یہی تفسیر نقل کی ہے۔

حافظ ابن کثیر نے بھی وجہ کی تفسیر ذات سے کی ہے؛ «فعبر بالوجه عن الذات». (تفسير ابن كثير، القصص:٨٨)

علامہ کوثری نے آیت کریمہ ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ ﴾ کی تعلیق میں لکھا ہے کہ وجہ سے مراد اللہ کی ذات ہے یہ کوئی صفت یا عضو نہیں۔ اسے صفت کہنا مناسب نہیں؛ «وهذه الآية نص على أن المراد بالوجه الذات، لا صفة من الصفات، ولا عضو من الأعضاء، فالقول بأنه صفة غير وجيه». (تعليق العلامة الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٨٧)

امام بخاری رحمہ اللہ نے ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ ﴾ میں وَجْهَهٗ کی تفسیر «مُلكه» سے کی ہے۔ (صحيح البخاري، باب وأنذر عشيرتك الأقربين)

اور ابن کثیر نے مجاہد و ثوری سے نقل کیا ہے کہ اس سے مراد وہ اعمال ہیں جو اللہ کی رضا کے لیے کیے گئے ہوں؛ «وقال مجاهد والثوري في قوله: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ ﴾ أي: إلا ما أُرِيدَ به وجهُه». (تفسير ابن كثير، القصص:٨٨)

خلاصہ یہ ہے کہ کہ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ میں میں علماء نے تین تاویلات بیان کی ہیں:
حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، امام قرطبی اور حافظ ابن کثیر وغیرہ نے اس کی تاویل ذات سے کی ہے۔ امام بخاری نے اس کی تاویل ملک سے کی ہے۔ اور مجاہد وثوری نے اس کی تاویل «إلا ما أُرِيدَ به وجهُه» سے کی ہے۔

۞ ﴿وَ مَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ زَكٰوةٍ تُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ﴾.(الروم:٣٩) ﴿وَ الَّذِيْنَ صَبَرُوا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾.(الرعد:٢٢) ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَ الْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ﴾.(الأنعام:٥٢) ﴿اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ﴾.(الدهر:٩)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لن يوافي عبد يوم القيامة، يقول: لا إله إلا الله، يبتغي به وجه الله، إلا حرم الله عليه النار».(صحيح البخاري، رقم:٦٤٢٣)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لن تخلف بعدي، فتعمل عملا تريد به وجه الله، إلا ازددت به رفعة ودرجة».(صحيح البخاري، رقم:٦٧٣٣)

مذکورہ آیات واحادیث میں وجہ اللہ سے اللہ تعالی کی رضامراد ہے۔ مرعي بن یوسف حنبلی (م:١٠٣٣) فرماتے ہیں: «﴿اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ﴾ أي: لرضاه وطلب ثوابه».(أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، ص١٤٢، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت)

۞ «فإن الله عز وجل ينصب وجهه لوجه عبده إذا قام يصلي، فلا يصرف وجهه عنه حتى يكون العبد هو يصرف».(المعجم الكبير للطبراني، رقم:٣٤٣٠)

«فإن الرجل إذا توضأ فأحسن الوضوء، ثم قام فصلى أقبل الله تعالى إليه بوجهه يناجيه فلا يصرفه عنه حتى ينصرف أو يحدث حدث سوء».(الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٩٠١)

مذکورہ احادیث میں وجہ سے اللہ تعالی کی رحمت اور اس کا احسان مراد ہے۔ امام بیہقی فرماتے ہیں:
«قلت: ليس في صفات ذات الله عز وجل إقبال ولا إعراض ولا صرف، وإنما ذلك في صفات فعله، وكأن الرحمة التي للوجه تعلق بها تعلق الصفة بمقتضاها، تأتيه من قبل وجه المصلي، فعبر عن إقبال تلك الرحمة وصرفها بإقبال الوجه وصرفه لتعلق الوجه الذي هو صفة بها... وشائع في كلام الناس: الأمير مقبل على فلان، وهم يريدون به إقباله عليه بالإحسان، ومعرض عن فلان وهم يريدون به ترك إحسانه إليه، وصرف إنعامه عنه، والله أعلم».(الأسماء والصفات، ص٢٩٠)

۞ «حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه».(صحيح مسلم، رقم:٢٩٣)

مذکورہ حدیث میں سبحات وجهه سے مراد اللہ تعالیٰ کا جلال ہے؛ امام بیہقی اس حدیث کی تاویل میں فرماتے ہیں: «قلت: إذا كان قوله: «سبحات» من التسبيح، والتسبيح تنزيه الله تعالى عن كل سوء، فليس فيه إثبات النور للوجه وإنما فيه أنه لو كشف الحجاب الذي على أعين الناس و لم يثبتهم لرؤيته لاحترقوا والله أعلم. وفيه عبارة أخرى وهي أنه لو كشف عنهم الحجاب لأفنى جلاله وهيبته وقهره ما أدركه بصره ـــ يعني كل ما أوجده من العرش إلى الثرى ـــ فلا نهاية لبصره». (الأسماء والصفات، ص٢٩٤)

امام نووی فرماتے ہیں: «قال صاحب العين والهروي وجميع الشارحين للحديث من اللغويين والمحدثين: معنى سبحات وجهه نوره وجلاله وبهاؤه». (شرح النووي على مسلم ١٤/٣)

❁ ﴿وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾. (البقرة:١١٥)

مذکورہ آیت میں وَجْهُ اللّٰهِ سے مراد قبلة الله ہے، یا اللہ کی رضا اور اس کا علم مراد ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، مجاہد، قتادہ، حسن، اور مقاتل بن حیان سے ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾ کی تفسیر قبلة الله منقول ہے۔ (تفسير ابن أبي حاتم، تفسير سمعاني، تفسير بغوي، البقرة:١١٥)

امام ماتریدی نے "تاویلات القرآن" میں ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾ کی سات تاویلات ذکر کی ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ مجموع الفتاوی میں فرماتے ہیں: «فقال: هذا فيه تأويل الوجه عن السلف، فقلت: لعلك تعني قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾، فقال: نعم. قد قال مجاهد والشافعي يعني قبلة الله. فقلت: نعم، هذا صحيح عن مجاهد والشافعي وغيرهما، وهذا حق، وليست هذه الآية من آيات الصفات. ومن عدها في الصفات فقد غلط». (مجمع الفتاوى ١٩٣/٣)

مرعی بن یوسف حنبلی (م:١٠٣٣) فرماتے ہیں: «وقيل في قوله: ﴿فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾ أي فثم رضا الله وثوابه...، وقيل: المراد فثم الله والوجه صلة، أو الوجه عبارة عن الذات، أي فثم ذاته بمعنى الحصول العلمي أي فعلمه معكم أينما كنتم». (أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، ص١٤٢. وانظر: أساس التقديس، للإمام الرازي (م:٦٠٦)، ص١٥٦)

٣ــ العين:

متعدد آیات میں اللہ تعالیٰ کے لیے واحد اور جمع کے صیغے کے ساتھ عین کا ذکر ہے؛

﴿وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَيْنِيْ﴾. (طه:٣٩) ﴿فَاِنَّكَ بِاَعْيُنِنَا﴾. (الطور:٤٨) ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا﴾.

(هود:٣٧) ﴿تَجْرِىْ بِاَعْيُنِنَا﴾.(القمر:١٤)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور – وأشار بيده إلى عينه – وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية».(صحيح البخاري، رقم:٧٤٠٤)

امام بیہقی مذکورہ آیات کی تاویل میں فرماتے ہیں: «قلت: ومن أصحابنا من حمل العين المذكورة في الكتاب على الرؤية، وقال: قوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَيْنِىْ﴾ معناه: بمرأى مني. وقوله: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَاِنَّكَ بِاَعْيُنِنَا﴾ أي: بمرأى منا. وكذلك قوله: ﴿تَجْرِىْ بِاَعْيُنِنَا﴾، وقد يكون ذلك من صفات الذات وتكون صفة واحدة، والجمع فيها على معنى التعظيم، كقوله: ﴿مَا نَفِدَتْ كَلِمٰتُ اللّٰهِ﴾. ومنهم من حملها على الحفظ والكلاءة، وزعم أنها من صفات الفعل، والجمع فيها سائغ والله أعلم. ومن قال بأحد هذين زعم أن المراد بالخبر نفي نقص العور عن الله سبحانه وتعالى، وأنه لا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين من الآفات والنقائص، والذي يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة من إثبات العين له صفة لا من حيث الحدقة أولى، وبالله التوفيق».(الأسماء والصفات، ص٢٩٧)

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا﴾ کی تفسیر بمرأى منا سے کی ہے۔ اور ﴿فَاِنَّكَ بِاَعْيُنِنَا﴾ کی تفسیر نرى ما يعمل بك سے کی ہے۔ (تفسير البغوي ٤٤٧/٢، ٢٩٦/٤)

امام رازی ”اساس التقدیس“ میں فرماتے ہیں: «لا بد من المصير إلى التأويل، وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة. والوجه في حسن هذا المجاز أن من عظمت عنايته بشيء وميله إليه ورغبته فيه كان كثير النظر إليه، فجعل لفظ العين — التي هي آلة لذلك النظر — كناية عن شدة العناية».(أساس التقديس، للرازي، ص١٥٨، ط:مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة)

علامہ کوثری نے اس کی تعلیق میں لکھا ہے کہ کتاب اللہ وحدیث رسول میں تثنیہ کا صیغہ نہیں آیا ہے، اور امام ابو الحسن اشعری کی طرف تثنیہ کے صیغے کی نسبت صحیح نہیں؛«لم ترد صيغة التثنية في الكتاب ولا في السنة، وما يروى عن أبي الحسن الأشعري من ذلك فمدسوس في كتبه بالنظر إلى نقل الكافة عنه، وأما من قال: له عينان ينظر بهما فهو مشبه قائل بالجارحة، تعالى الله عن ذلك».(تعليق الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٩٧)

حافظ ابن حجر مذکورہ حدیث بخاری کی تشریح میں لکھتے ہیں: «الإشارة إلى عينه صلى الله عليه وسلم إنما هي بالنسبة إلى عين الدجال فإنها كانت صحيحة مثل هذه ثم طرأ عليها العور لزيادة كذبه في دعوى الإلهية، وهو أنه كان صحيح العين مثل هذه فطرأ عليها النقص ولم يستطع دفع

ذلك عن نفسه».(فتح الباري١٣/٣٩٠)

٤- اليد:

متعدد آیات واحادیث میں اللہ تعالی کے لیے واحد، تثنیہ اور جمع کے صیغے کے ساتھ ید کا ذکر آیا ہے۔
﴿ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ ﴾.(الفتح:١٠)﴿ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ﴾.(آل عمران:٢٦) ﴿ فَسُبْحٰنَ الَّذِيْ بِيَدِهٖ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾.(يس:٨٣) ﴿ وَ اَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللّٰهِ ﴾.(الحديد:٢٩) ﴿ بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ ﴾.(المائدة:٦٤) ﴿ قَالَ يٰۤاِبْلِيْسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾.(ص:٧٥) ﴿ خَلَقْنَا لَهُمْ مِّمَّا عَمِلَتْ اَيْدِيْنَاۤ اَنْعَامًا ﴾.(يس:٧١) ﴿ وَ السَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ ﴾.(الذاريات:٤٧)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿ بِاَيْىدٍ ﴾ کی تفسیر «بقوة وقدرة» سے کی ہے۔ (تفسير القرطبي ١٧/٥٢)

ابن العربی فرماتے ہیں: «قال علماؤنا المتقدمون: أن اليدين صفة ثابتة في القرآن ليس لها كيفية، وحملها المتأخرون من أصحابنا على القدرة. والذي قال في آدم: ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾. قال: ﴿ تَبٰرَكَ الَّذِيْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ ﴾، وقال: ﴿ بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ ﴾، وقال: ﴿ وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌۢ بِيَمِيْنِهٖ ﴾، وفي الحديث الصحيح: «وكلتا يديه يمين» والذي خلق به آدم ويطوي به السموات هو الذي به الملك، وهو يقبض به الأرض. في البخاري: «يقبض الله الأرض، ويطوى السماء بيمينه». وذكر الحديث. وذلك كله عبارة عن القدرة، وضرب الله اليد مثلا إذ هي آلة التصرف عندنا، والمحاولة».(النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، ص٢٢٠، لابن العربي، تحقيق: عمار طالبي، ط:مكتبة التراث، مصر)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے بعض آیات ﴿ قَالَ يٰۤاِبْلِيْسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾(ص:٧٥) ﴿ بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ ﴾.(المائدة:٦٤) اور بعض احادیث، مثلاً «كتب ربكم على نفسه بيده قبل أن يخلق الخلق: رحمتي سبقت غضبي».(سنن ابن ماجه، رقم:١٨٩) اور اس جیسی بعض دیگر احادیث میں ید کو صفت پر محمول کیا ہے۔ اور بہت سی دیگر آیات واحادیث میں ید کے معنی قدرت، قوت، ملک، نعمت، نصرت، اور احسان وغیرہ بیان کیا ہے۔ امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں باب ما جاء في إثبات اليدين صفتين لا من حيث الجارحة کے تحت اولا ان احادیث کو ذکر کیا ہے جن میں ید سے صفت ذات مراد لیا ہے، پھر ان آیات واحادیث کو ذکر کیا جن میں ید سے قدرت وغیرہ مراد ہے۔ امام بیہقی اولاً ان آیات واحادیث کو نقل کرنے کے بعد جن میں ان کے نزدیک ید سے صفت ذات مراد ہے فرماتے ہیں: «قلت:

وقد قال بعض أهل النظر في معنى اليد في غير هذه المواضع: إنها قد تكون بمعنى القوة، قال الله عز وجل: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ﴾[ص:١٧] أي ذا القوة؛ وقد يكون بمعنى الملك والقدرة، قال الله عز وجل: ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[آل عمران:٧٣]؛ وقد يكون بمعنى النعمة، تقول العرب: كم يد لي عند فلان. أي كم من نعمة لي قد أسديتها إليه؛ وقد يكون بمعنى الصلة، قال الله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾[يس:٧١] أي مما عملنا نحن، وقال جل وعلا: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[البقرة:٢٣٧] أي: الذي له عقدة النكاح؛ وقد يكون بمعنى الجارحة قال الله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص:٤٤] . فأما قوله عز وجل: ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥] فلا يجوز أن يحمل على الجارحة، لأن الباري جل جلاله واحد، لا يجوز عليه التبعيض، ولا على القوة والملك والنعمة والصلة لأن الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه إبليس، فيبطل ما ذكر من تفضيله عليه لبطلان معنى التخصيص، فلم يبق إلا أن يحملا على صفتين تعلقتا بخلق آدم تشريفا له، دون خلق إبليس تعلق القدرة بالمقدور، لا من طريق المباشرة، ولا من حيث المماسة، وكذلك تعلقت بما روينا في الأخبار من خط التوراة وغرس الكرامة لأهل الجنة وغير ذلك تعلق الصفة بمقتضاها، وقد روينا ذكر اليد في أخبار أخر إلا أن سياقها يدل على أن المراد بها الملك والقدرة والرحمة والنعمة، أو جرى ذكرها صلة في الكلام، فأما فيما قدمنا ذكره فإنه يوجب التفضيل، والتفضيل إنما يحصل بالتخصيص، فلم يجز حملها فيه على غير الصفة». (الأسماء والصفات، ص٣٠٢)

ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ میں اللہ تعالی کا یہ فرمانا کہ میں نے آدم کو اپنے ہاتھ سے پیدا کیا کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کو اپنی عنایتِ خاصہ سے بغیر باپ کے پیدا کیا؛ چنانچہ اللہ تعالی نے دوسری جگہ عیسی علیہ السلام کی بغیر باپ کی تخلیق کو آدم علیہ السلام کی تخلیق سے تشبیہ دی ہے: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝﴾. (دفع شبهة التشبيه، لابن الجوزي، ص١٥، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط: المكتبة الأزهرية، دمشق)

محمد جمال الدین قاسمی ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ کی تفسیر میں لکھتے ہیں: «أي بنفسي من غير توسط، كأب وأم». (محاسن التأويل ٢٧٥/٨)

ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یدین کو اللہ تعالی کی صفت کہنا صحیح نہیں۔ اور یہ اشکال کہ اگر: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ میں ید سے مراد قدرت ہے، تو پھر آدم علیہ السلام اور دیگر مخلوقات کی تخلیق میں کوئی فرق نہیں، دیگر مخلوقات بھی اللہ تعالی کی قدرت سے پیدا ہوئی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے

آسمان اور جانوروں کی تخلیق کی نسبت بھی ید کی طرف کی ہے۔

ابن جوزی فرماتے ہیں: «وقال القاضي (أبو يعلى) اليدان صفتان ذاتيتان تسميان باليدين. وهذا تصرف بالرأي لا دليل عليه، وقال: لو لم يكن لآدم عليه الصلاة والسلام مزية على سائر الحيوانات بخلقه باليد التي هي صفة لما عظمه بذكرها وأجله فقال (بِيَدَيَّ)، ولو كانت القدرة لما كانت له مزية، ولو كانت القدرة لم تثن.

قلنا: بلى قالت العرب: ليس لي بهذا الأمر يدان، أي: ليس لي به قدرة، قال عروة بن حزام:

فقالا شفاك الله والله ما لنا ❁ بما ضمنت منك الضلوع يدان

وقولهم: ميزه بذلك عن الحيوان، فقد قال تعالى: ﴿خَلَقْنَا لَهُمْ مِّمَّا عَمِلَتْ اَيْدِيْنَآ اَنْعَامًا﴾، و لم يدل على تمييز الأنعام على بقية الحيوان. وقال تعالى: ﴿وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ﴾ أي بقوة. (دفع شبهة التشبيه، لابن الجوزي، ص١٥،تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط:المكتبة الأزهرية، دمشق)

بدر الدین ابن جماعہ نے «التنـــزيه في إبطال حجج التشبيه» میں لغت وعرف کی روشنی میں ید کے متعدد معانی بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ کے تین معانی ہوسکتے ہیں۔ پھر ید سے قدرت مراد لینے پر ہونے والے اشکالات کے جوابات بھی دیے ہیں۔ ابن جماعہ لکھتے ہیں: «إن اليد لغةً حقيقة في الجارحة المعروفة، وتُستعمل مجازًا في معانٍ متعددةٍ كما سنذكره إن الله شاء الله تعالى.

وإذا ثبت بالدليل العقلي تنـــزيه الله تعالى عن الجوارح لما فيه من التجزئ المؤدي إلى التركيب وجب حمل اللفظ على ما يليق بجلاله تعالى من المعاني المستعملة بين أهل اللسان، وهي النعمة، والقدرة، والإحسان.

أما النعمة فكقولهم: «الفلان عندي يد لا أطيق شكرها». و«الفلان على فلان أياد يعجز عن شكرها». والمراد نعم وإحسان، ويُريدون التَّجَوُّز. واستعماله أن اليد آلة الإعطاء غالبًا فأطلقت على النعمة بإطلاق السبب على المسبب.

وأما القدرة فكقولهم: «هذه البلدة في يد السلطان». ويقال: «امري بيدك». و«فلان بيده الأمر والنهي». ومنه قوله تعالى: ﴿اَوْ يَعْفُوَا الَّذِىْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾. والمراد في ذلك كله القدرة والتمكن من التصرف؛ إذ ليس البلد، والأمر والنهي، وعقدة النكاح في حقيقة يد السلطان، والولي التي هي عفو، فتعين أن المراد قدرته وتصرفه. وقد تستعمل اليد مثله للتأكيد في التقدم، كقوله تعالى: ﴿بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهٖ﴾. و﴿فَقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَىْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقَةً﴾. ولا يد

للرحمة والنجوى.

وإذا ثبت هذا فنقول: قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فله ثلاثة أجوبة:

أحدها: أن المراد مزيد العناية بنعمة عليه في خلقه وإيجاده وتكريمه. كما يقال: «خذ هذا الأمر بكلتا يديك». و«أخذت وصيتك بكلتا يديَّ». ولا شك أن الاعتناء بخلق آدم حاصل بإيجاده، وجعله خليفةً في الأرض، وتعليمه الأسماء، وإسكانه الجنةَ، وسجود الملائكة له. فلذلك خصه بما يدل لغةً على مزيد الاعتناء.

الثاني: أن المراد ﴿بِيَدَيَّ﴾: القدرة؛ لأن غالب قدرة الإنسان في تصرفاته بيده، وثُنِّيت اليد مبالغة في عظم القدرة، فإنها باليدين أكثر منها بالواحدة.

الثالث: أن يكون ذكر اليدين صلة لقصد التخصيص به تعالى، ومعناه: لما خلقت أنا دون غيري. ومنه قولهم: «يداك أَوْكَتا»، أي: أنت فعلت.

وأما قوله تعالى: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. فقد قال الحسن وغيره: أي منته وإحسانه. وأما قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾. فلا يشك عاقل أن المراد بذلك النعمة وكثرتها، لأنه ورد ردًّا على اليهود في قولهم: ﴿يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ﴾. ولا يشك عاقل أنهم لم يقصدوا بذلك الفعل المعروف، وإنما قصدوا إمساك نعمه عنهم وحبسها بإمساك المطر ونحو ذلك، فرد عليهم بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ أي بالخير، وإفاضة النعم لمن شاء. ولذلك قال: ﴿يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾. فبين المراد به. وأما إرادة بسط الجوارح المعروف حقيقةً فلا يتوهمه عاقل فضلا عن اعتقاده.

فإن قيل: إن كان المراد بـــ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ القدرة، لم يكن لآدم مزيدة؛ لأن الخق كلهم بقدرته. قلنا: المراد مزيته بالخلق في الإكرام بالأنواع التي ذكرناها. وكذلك قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾. فليس لها مزية على غيرها باعتبار الخلق وحده، بل باعتبار ما جعل في خلقها من المنافع المعدومة في غيرها.

فإن قيل: فالقدرة شيء واحد لا يُثنى ولا يُجمع، وقد ثُنيت وجُمعت؟ قلت: هذا غير ممنوع، فقد نطقت العرب بذلك بقولهم: «ما لك بذلك يدان». وفي الحديث عن يأجوج ومأجوج: «لا يدان لأحد بقتالهم».[صحيح مسلم] فثنوا عند قصد المبالغة. ومنه ﴿بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾، و﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾. وأيضا فقد جاء ﴿يَدُ اللهِ﴾، وجاء ﴿ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وجاء ﴿ أَيْدِينَا ﴾. فلو لم يحمل على القدرة وحمل على الظاهر لزم من تصوير ذلك ما يتعالى الله عنه». (التنـــزيه في إبطال حجج التشبيه، ص٣٨٦. ومثله في أساس التقديس، للرازي، ص١٦٢-١٦٧)

علامہ زمخشری فرماتے ہیں: «أنّ ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرهما، حتى قيل في عمل القلب: هو مما عملت يداك، وحتى قيل ممن لا يدي له: يداك أوكتا وفوك نفخ، وحتى لم يبق فرق بين قولك: هذا مما عملته، وهذا مما عملته يداك». (الكشاف ٤/١٠٥)

امام رازی فرماتے ہیں: «يستعمل لفظ اليد في القدرة، يقال: يد السلطان فوق يد الرعية. أي قدرته غالبة على قدرتهم. والسبب في حسن هذا المجاز أن كمال حال هذا العضو إنما يظهر بالصفة المسماة بالقدرة، ولما كان المقصود من اليد حصول القدرة أطلق اسم القدرة على اليد، وقد يقال: هذه البلدة في يد الأمير، وإن كان الأمر مقطوع اليد. والثاني: أن اليد قد يراد بها النعمة، وإنما حسن هذا المجاز لأن آلة إعطاء النعمة اليد، فإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المسبب». (أساس التقديس، للرازي، ص١٦٢)

امام نووی رحمہ اللہ شرح مسلم میں فرماتے ہیں: «أما إطلاق اليدين لله تعالى فمتأول على القدرة، وكنى عن ذلك باليدين لأن أفعالنا تقع باليدين فخوطبنا بما نفهمه ليكون أوضح وأوكد في النفوس، وذكر اليمين والشمال حتى يتم المثال لأنا نتناول باليمين ما نكرمه وبالشمال ما دونه، ولأن اليمين في حقنا يقوى لما لا يقوى له الشمال، ومعلوم أن السماوات أعظم من الأرض فأضافها إلى اليمين والأرضين إلى الشمال ليظهر التقريب في الاستعارة، وإن كان الله سبحانه وتعالى لا يوصف بأن شيئا أخف عليه من شيء ولا أثقل من شيء». (شرح النووي على صحيح مسلم، رقم: ١٧/١٣٢)

٥- اليمين، والكف، والقبضة، والأنامل:

﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِيْنِهِ﴾. (الزمر: ٦٧) ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيْلِ ۝ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِيْنِ ۝﴾. (الحاقة)

«إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين». (صحيح مسلم، رقم: ١٨٢٧)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مسلم کی ایک روایت میں «ثم يطوي الأرضين بشماله». (رقم: ٢٧٨٨) آیا ہے؛ لیکن یہ عمر بن حمزہ کا تفرد ہے اس روایت کے دوسرے طرق میں بشماله کے الفاظ نہیں۔ نیز یہی روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے اس میں بھی بشماله کے الفاظ نہیں۔ نیز یہ روایت «وكلتا يديه يمين» کے بھی خلاف ہے۔

«ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة، فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله». (صحيح مسلم، رقم:١٠١٤)

«فرأيته وضع كفَّه بين كتِفي حتى وجدت برد أنامله بين ثديي، فتجلى لي كل شيء وعرفت».(سنن الترمذي، رقم:٣٢٣٥، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. سألت محمد بن إسماعيل، عن هذا الحديث، فقال: هذا حديث حسن صحيح)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے یمین اور کف سے متعلق مذکورہ آیات اور متعدد احادیث کو ذکر فرمایا ہے، پھر ان آیات واحادیث کی تاویل میں لکھتے ہیں: «ذهب بعض أهل النظر منهم إلى أن اليمين يراد به اليد والكف عبارة عن اليد، واليد لله تعالى صفة بلا جارحة، فكل موضع ذكرت فيه من كتاب وسنة صحيحة فالمراد بذكرها تعلقها بالكائن المذكور معها، من الطي والأخذ، والقبض والبسط، والمسح، والقبول، والإنفاق، وغير ذلك تعلق الصفة الذاتية بمقتضاها من غير مباشرة ولا مماسة، وليس في ذلك تشبيه بحال. وذهب آخرون إلى أن القبضة في غير هذا الموضع قد يكون بالجارحة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وقد يكون بمعنى الملك والقدرة يقال: ما فلان إلا في قبضتي. يعني: ما فلان إلا في قدرتي. والناس يقولون: الأشياء في قبضة الله. يريدون في ملكه وقدرته، وقد تكون بمعنى إفناء الشيء وإذهابه، يقال: فلان قبضه الله بمعنى أنه أفناه وأذهبه من دار الدنيا فقوله جل ثناؤه:﴿ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾[الزمر: ٦٧] يحتمل أن يكون المراد به: والأرض جميعا ذاهبة فانية يوم القيامة بقدرته على إفنائها، وقوله: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾[الزمر: ٦٧]، ليس يريد به طيا بعلاج وانتصاب، وإنما المراد به الفناء والذهاب. يقال: قد انطوى عنا ما كنا فيه، وجاءنا غيره، وانطوى عنا دهر بمعنى المضي والذهاب، وقوله: ﴿ بِيَمِينِهِ ﴾ يحتمل أن يكون إخبارًا عن الملك والقدرة، كقوله: ﴿ مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم ﴾[الروم: ٢٨] يريد به الملك، وقد قيل: قوله: ﴿ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ يريد به ذاهبات بقسمه، أي أقسم ليفنيها، وقوله: ﴿ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴾[الحاقة:٤٥] أي بالقوة والقدرة، أي: أخذنا قدرته وقوته. وقال ابن عرفة: أي لأخذنا بيمينه، فمعناه التصرف».(الأسماء والصفات، ص٣١٢-٣١٣)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «قالوا: واليمين المذكور في الأخبار التي ذكرناها محمول في بعضها على القوة والقدرة، وهو ما في الأخبار التي وردت على وفق الآية، وفي بعضها على حسن القبول، لأن في عرف الناس أن أيمانهم تكون مرصدة لما عز من الأمور، وشمائلهم لما هان منها، والعرب تقول: فلان عندنا باليمين، أي بالمحل الجليل... وأما قوله: «في كف الرحمن». فمعناه

عند أهل النظر: في ملكه وسلطانه». (الأسماء والصفات، ص٣١٣، ٣١٤)

امام نووی حدیث «إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل» **کی شرح میں لکھتے ہیں:** «قال القاضي عياض رضي الله عنه: المراد بكونهم عن اليمين الحالة الحسنة والمنــزلة الرفيعة. قال: قال ابن عرفة: يقال أتاه عن يمينه، إذا جاءه من الجهة المحمودة. والعرب تنسب الفعل المحمود والإحسان إلى اليمين». (شرح النووي على مسلم ٢١٢/١٢)

بدر الدین ابن جماعہ قبضۃ کی تاویل میں لکھتے ہیں: «أما قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، فمعناه أن قوته وقدرته عليها وعلى إذهابها كقوة أحدكم وقدرته وتمكنه على ما في قبضته، ولذلك أعقبه بالتنــزيه عن توهم الجارحة بقوله ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، فمعناه: أن الأرض في تصرفه وملكه، كما يقال: البلدة في قبضة السلطان، والمال في قبضة فلان». (التنــزيه في إبطال حجج التشبيه، ص٣٩٤-٣٩٥، ط: دار البصائر القاهرة)

امام رازی حدیث «فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل» **کی تاویل میں فرماتے ہیں:** «هو كناية عن زيادة الاهتمام بذلك الفعل، وقوة العناية به». (أساس التقديس، ص١٧٤)

زین الدین حنبلی حدیث «فرأيته وضع كفّه بين كتِفي حتى وجدت برد أنامله بين ثديي» **کی تاویل میں لکھتے ہیں:** «فأما الكف فقيل هو بمعنى القدرة كقوله:

هون عليك فإن الأمور ۞ بكف الإله مقاديرها

يريد في قدرتِه تقديرُها وتدبيرُها. وقيل: المراد بالكف النعمة والمنة والرحمة.

وأما قوله: «بين كتفي» فالمراد به ما وصف إلى قلبه من لطفه وبِرِّه وفوائده، لأن القلب بين الكتفين، وهو محل الأنوار والعلوم والمعارف. ورواية «بين كَنَفي» يراد به كقول القائل: أنا في كنف فلان وفنائه، أراد بذلك أنه في ظل نعمته ورحمته، فكأنه قال: أفادني الرب من رحمته وإنعامه بملكه وقدرته حتى علمت ما أعلمه.

وقوله «فوجدت برد أنامله» يحتمل أن يكون المعنى بَرْدُ نعمه، فإن تأويل الأنامل على معنى الإصبع على ما تقدم، فيكون المعنى حتى وجدت آثار إحسانه ونعمته ورحمته في صدري فتجلى لي عند ذلك علم ما بين السماء والأرض برحمة الله وفضل نعمته». (أقاويل الثقات، ص١٦٥)

٦- الأصابع:

«إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرفه حيث

يشاء». (صحيح مسلم، رقم: ٢٦٥٧)

«جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد إنا نجد: أن الله يجعل السموات على إصبع، والأرضين على إصبع، والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلائق على إصبع، فيقول أنا الملك، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه تصديقًا لقول الحبر. الحديث. (صحيح البخاري، رقم: ٤٨١١)

متعدد روایات میں اصابع کا ذکر آیا ہے، جنہیں امام بیہقی نے الأسماء والصفات میں ذکر فرمایا ہے۔

ابن الاثیر پہلی روایت کی تاویل میں فرماتے ہیں: «الأصابع: جمع أصبع، وهي الجارحة. وذلك من صفات الأجسام، تعالى الله عز وجل عن ذلك وتقدس. وإطلاقها عليه مجاز كإطلاق اليد، واليمين، والعين، والسمع، وهو جار مجرى التمثيل والكناية عن سرعة تقلب القلوب، وإن ذلك أمر معقود بمشيئة الله تعالى. وتخصيص ذكر الأصابع كناية عن أجزاء القدرة والبطش، لأن ذلك باليد، والأصابع أجزاؤها». (النهاية في غريب الحديث ٩/٣. وانظر: لسان العرب ١٩٣/٨. وتاج العروس ٣١٨/٢١. والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص١٢٣، ط: دار المنهاج)

امام بیہقی لکھتے ہیں: «أفعالنا مقدورة لله تعالى مخلوقة، لا يقع شيء دون إرادته، ومثل صلى الله عليه وسلم لأصحابه قدرته القديمة بأوضح ما يعقلون من أنفسهم، لأن المرء لا يكون أقدر على شيء منه على ما بين إصبعيه». (الأسماء والصفات، ص٣٢١)

زین الدین حنبلی دوسری روایت کی تاویل میں لکھتے ہیں: « وقال القرطبي وغيره: والإصبع قد تكون بمعنى القدرة على الشيء وسهولة تقليبه كما يقول من استسهل شيئا واستخفه مخاطبا لمن استثقله: أنا أحمله على إصبعي، وأرفعه بإصبعي، وأمسكه بخنصري. فهذا مما يراد به الإستظهار في القدرة على الشيء، فلما كانت السماوات والأرض أعظم الموجودات وكان إمساكها إلى الله كالشيء الحقير الذي نجعله بين أصابعنا ونهزه بأيدينا ونتصرف فيه كيف شئنا دل ذلك على قوته القاهرة وعظمته الباهرة لا إله إلا هو سبحانه». (أقاويل الثقات، ص١٦١)

امام قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «ظاهر الأصبع محال على الله تعالي قطعًا... وقد تأوَّل بعض أئمتنا هذا الحديث فقال: هذا استعارة جارية مجرى قولهم: فلان في كفي، وفي قبضتي. يراد به أنه متمكن من التصرُّف فيه والتصريف له كيف شاء ...». (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ٦٧٢/٦)

٧- الساعد:

«ساعدُ اللهِ أشدُّ من ساعدك، ومُوسَى الله أحدُّ من مُوساك».(مسند أحمد، رقم:١٥٨٩١، وإسناده صحيح)

امام رازی اس حدیث کی تاویل میں فرماتے ہیں کہ ساعد سے مراد قدرت ہے: «إذا صح هذا الحديث فمحمول على كمال القدرة. ونظيره قوله تعال: ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ۞ ﴾. (أساس التقديس، ص١٧٥)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «قال بعض أهل النظر في قوله: «ساعد الله أشد من ساعدك» معناه: أمره أنفذ من أمرك، وقدرته أتم من قدرتك، كقولهم: جمعت هذا المال بقوة ساعدي، يعني به رأيه وتدبيره وقدرته، فإنما عبر عنه بالساعد للتمثيل لأنه محل القوة، يوضح ذلك قوله: «وموساه أحد من موساك» . يعني قطعه أسرع من قطعك. (الأسماء والصفات، ص٣٢٢)

زین الدین حنبلی ساعد کی تاویل میں لکھتے ہیں: «أما الساعد فإنه يطلق بمعنى القوة والتدبير، كقولهم: جمعت هذا المال بساعدي، يعني برأيه وتدبيره، وهو المراد في الحديث، والمعنى: أمر الله أنفذ من أمرك، وقدرته أنفذ من قدرتك. وإنما عبر عنه بالساعد للتمثيل، لأنه محل القوة، يوضح ذلك قوله «وموساه أحد من موساك» يعني أن قطعه في مقدوراته أسرع من قطعك، فعبر عن القطع بالموسى لسرعة قطعه».(أقاويل الثقات، ص١٦٤)

٨- الذراع:

«غلظ الكافر اثنان وأربعون ذراعا بذراع الجبار، وضرسه مثل أحد».(صحيح ابن حبان، ذكر وصف غلظ الكافر في النار نعوذ بالله منها، رقم:٧٤٨٦، وإسناده صحيح)

ابن جوزی فرماتے ہیں: «قال أبو عمر الزاهد: الجبار هاهنا الطويل، يقال نخلة جبارة». (دفع شبه التشبيه، ص٤٣)

ابن قتیبہ تاویل مختلف الحدیث میں ذراع کی تاویل میں فرماتے ہیں: «ونحن نقول: إن لهذا الحديث مخرجا حسنًا، إن كان النبي صلى الله عليه وسلم أراده وهو أن يكون الجبار ههنا الملك، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ﴾ أي: بملك مسلط، والجبابرة: الملوك. وهذا كما يقول الناس: هو كذا وكذا ذراعا بذراع الملك. يريدون: بالذراع الأكبر. وأحسبه ملكا من ملوك العجم، كان تام الذراع، فنسب إليه».(تأويل مختلف الحديث، ص٣١٢)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «قوله: «بذراع الجبار» إن الجبار ههنا لم يعن به القديم، وإنما عنى به

رجلا جبارا كان يوصف بطول الذراع وعظم الجسم، ألا ترى إلى قوله: ﴿كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾، وقوله: ﴿وَمَآ أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾، فقوله: «بذراع الجبار» أي بذراع الجبار الموصوف بطول الذراع وعظم الجسد، ويحتمل أن يكون ذلك ذراعا طويلا يذرع به يعرف بذراع الجبار، على معنى التعظيم والتهويل، لا أن له ذراعا كذراع الأيدي المخلوقة». (الأسماء والصفات، ص٣٢٢)

٩-الحقو:

«خلق الله الخلق، فلما فرغ منه قامت الرحم، فأخذت بحقو الرحمن، فقال له: مه، قالت: هذا مقام العائذ بك من القطيعة». (صحيح البخاري، ٤٨٣٠)

امام بیہقی حقو کی تاویل میں فرماتے ہیں: «ومعناه عند أهل النظر: أنها استجارت واعتصمت بالله عز وجل، كما تقول العرب: تعلقت بظل جناحه. أي: اعتصمت به. وقيل: الحقو الإزار، وإزاره عزة، بمعنى أنه موصوف بالعز، فلاذت الرحم بعزه من القطيعة وعاذت به».(الأسماء والصفات، باب ما روي في الرحم، ص٣٤٦)

زین الدین حنبلی حقو کی تاویل میں لکھتے ہیں: «قوله »فأخذت بحقو الرحمن« معناه فاستجارت بكنفي رحمته، والأصل في الحقو معقد الإزار، ولما كان من شأن المستجير أن يستمسك بحقوي المستجار به، وهما جانباه الأيمن والأيسر، أستعير الأخذ بالحقو في اللياذ بالشيء. تقول العرب: عذت بحقو فلان، أي استجرت به واعتصمت».(أقاويل الثقات، ص١٨٤)

ابن الاثیر حقو کی تاویل میں لکھتے ہیں: «لما جعل الرحم شجنة من الرحمن استعار لها الاستمساك به، كما يستمسك القريب بقريبه، والنسيب بنسيبه. والحقو فيه مجاز وتمثيل. ومنه قولهم: عذت بحقو فلان إذا استجرت به واعتصمت».(النهاية في غريب الحديث١/٤١٧)

١٠- الجنب:

﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَّحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْبِ اللهِ﴾.(الزمر:٥٦)

عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْبِ اللهِ﴾ کی تفسیر على ما ضيعت من ثواب الله سے کی ہے۔(روح المعاني، الزمر:٥٦)

امام بیہقی اور قرطبی نے مجاہد سے اس کی تاویل «ما ضيعت من أمر الله» نقل کی ہے۔(الأسماء والصفات، ص٣٣٩. تفسير الطبري ٢٠/٢٣٤، الزمر:٥٦)

اور قتادہؒ نے ﴿ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾.(الزمر:٥٦) کی تاویل ضیع طاعة الله سے کی ہے۔(تفسیر الطبري ٢٠/٢٣٥)

اور علامہ سمعانی لکھتے ہیں: «قال مجاهد: في أمر الله، وقال الحسن: في طاعة الله، وقيل: في ذكر الله، وقال بعضهم: على ما فرطت في الجانب الذي يؤدي إلى رضى الله تعالى، وقيل: «في جنب الله» أي: في قرب الله وجواره، حكاه النقاش وغيره».(تفسير السمعاني ٤/٤٧٧)

امام رازی فرماتے ہیں: «المراد هنا من الجنب الوحي، والسبب في حسن هذا المجاز أن جنب الشيء إنما يسمي جنبا لأنه به يصير ذلك الشيء مجانبا لغيره. فمن أتى بعمل على سبيل الاخلاص في حق الله تعالى، فقد جانب في ذلك العمل غير الله، فيصح أن يقال: إنه أتى بذلك العمل في جنب الله. وهذه الاستعارة معروفة معتادة في العرف».(أساس التقديس، ص١٨١)

ابن جریر طبری لکھتے ہیں: «قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل: يبدو عن أمر شديد». (تفسير الطبري ٢٣/٥٥٤)

علامہ آلوسی جنب کی متعدد تاویلات ذکر کرنے بعد لکھتے ہیں: «وبالجملة لا يمكن إبقاء الكلام على حقيقته لتنـــزُّهه عز وجل من الجنب بالمعنى الحقيقي. ولم أقف على عَدِّ أحدٍ من السلف إياه من الصفات السمعية،... وعلى فرض العد كلامهم فيها شهير، وكلهم مجمعون على التنـــزيه، وسبحان من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير». (روح المعاني، الزمر:٥٦)

١١- الكنف:

«يُدنَى المؤمنُ يومَ القيامة من ربه عز وجل، حتى يضع عليه كنفه، فيقرره بذنوبه، فيقول: هل تعرف؟ فيقول: أي رب أعرف، قال: فإني قد سترتها عليك في الدنيا، وإني أغفرها لك اليوم، فيعطى صحيفة حسناته».(صحيح البخاري، رقم:٤٦٨٥. وصحيح مسلم، رقم:٢٧٦٨)

امام بخاری فرماتے ہیں: «قال ابن المبارك: كنفه: يعني ستره».(خلق أفعال العباد، ص٧٨. ومثله في دليل الفالحين لابن علان، باب الرجاء)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «فيضع عليه كنفه بفتح أوله أي يستره فلا يفضحه».(فتح الباري ١/١٨١)

اور امام بیہقی فرماتے ہیں: «وقوله: «فيضع عليه كنفه» يريد به عطفه ورأفته ورعايته».(الأسماء والصفات، ص٦١)

١٢- القدم و الرِّجل:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «يلقى في النار وتقول: هل من مزيد، حتى يضع قدمه، فتقول قط قط». (صحيح البخاري، رقم:٤٨٤٨)

وفي صحيح ابن حبان: «حتى يضع الرب جل وعلا قدمه فيها فتقول قط قط». (رقم:٢٦٨، وإسناده صحيح على شرط الشيخين)

وفي صحيح مسلم: «فلا تمتلئ حتى يضع الله تبارك وتعالى رجله، تقول: قط قط». (رقم:٣٥)

ابو حاتم ابن حبان «يضع الرب جل وعلا قدمه فيها» *کی تاویل میں فرماتے ہیں:* «هذا الخبر من الأخبار التي أطلقت بتمثيل المجاورة وذلك أن يوم القيامة يلقى في النار من الأمم والأمكنة التي عصي الله عليها فلا تزال تستزيد حتى يضع الرب جل وعلا موضعا من الكفار والأمكنة في النار فتمتلىء فتقول قط قط، تريد حسبي حسبي، لأن العرب تطلق في لغتها اسم القدم على الموضع، قال الله جل وعلا: ﴿لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ يريد موضع صدق، لا أن الله جل وعلا يضع قدمه في النار، جل ربنا وتعالى عن مثل هذا وأشباهه». (صحيح ابن حبان ٥٠٢/١، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت)

امام بیہقی نے نضر بن شمیل اور ابو سلیمان خطابی سے یہ تاویل نقل فرمائی ہے کہ قدم ورِجل سے مراد وہ لوگ ہیں جن کا جہنم میں جانا واجب ہو چکا ہے، یا وہ لوگ ہیں جن سے اللہ تعالی جہنم کو بھریں گے: «قال أبو سليمان: وذكر القدم ههنا يحتمل أن يكون المراد به: من قدمهم الله للنار من أهلها، فيقع بهم استيفاء عدد أهل النار. وكل شيء قدمته فهو قدم، كما قيل لما هدمته: هدم، ولما قبضته: قبض، ومن هذا قوله عز وجل: ﴿أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ أي ما قدموه من الأعمال الصالحة. وقد روي معنى هذا عن الحسن، ويؤيده قوله في الحديث: «وأما الجنة فإن الله ينشئ لها خلقا»، فاتفق المعنيان أن كل واحدة من الجنة والنار تمد بزيادة عدد يستوفي بها عدة أهلها، فتمتلئ عند ذلك...، وعن النضر بن شميل أن معنى قوله: «حتى يضع الجبار فيها قدمه» أي من سبق في علمه أنه من أهل النار. قال أبو سليمان: قد تأول بعضهم الرِّجل على نحو من هذا، قال: والمراد به استيفاء عدد الجماعة الذين استوجبوا دخول النار. قال: والعرب تسمي جماعة الجراد رِجلا». (الأسماء والصفات، ص٣٣٠)

ابن جوزی مذکورہ حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں: «كل قادم عليها يسمى قدمًا، فالقدم جمع قادم، ومن يرويه بلفظ الرجل فإنه يقال: رجل من جراد، فيكون المراد يدخلها جماعة يشبهون

في كثرهم الجراد فيسرعون التهافت فيها.

وقال القاضي أبو يعلى: القدم صفة ذاتيه، قال ابن الزاغوني: يقول: إنما وضع قدمه في النار ليخبرهم أن أصنامهم تحترق وأنا لا أحترق. وهذا إثبات تبعيض وهو من أقبح الاعتقادات. ورأيت أبا بكر بن خزيمة قد جمع كتابًا في الصفات وبوَّبه فقال: باب إثبات اليد، باب إمساك السماوات على أصابعه، باب إثبات الرجل وإن زعمت المعتزلة، ثم قال: قال الله تعالى: ﴿ اَلَهُمْ اَرْجُلٌ يَّمْشُوْنَ بِهَآ ۡ اَمْ لَهُمْ اَيْدٍ يَّبْطِشُوْنَ بِهَآ ﴾ فأعلمنا أن ما لا يد له ولا رجل فهو كالأنعام.

قال ابن عقيل: تعالى الله أن يكون له صفة تشغل الأمكنة، وليس الحق تعالى بذي أجزاء وأبعاض فيعالج بها، ثم إنه أليس يعمل في النار أمره وتكوينه حتى يستعين بشيء من ذاته ويعالجها بصفة من صفاته، وهو القائل ﴿ كُوْنِيْ بَرْدًا وَّسَلٰمًا ﴾، فما أسخف هذا الاعتقاد وأبعده عن مكوِّن الأملاك والأفلاك، وقد صرح بتكذيبهم فقال تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ هٰٓؤُلَآءِ اٰلِهَةً مَّا وَرَدُوْهَا ﴾، فكيف يظن بالخالق أن يردها، تعالى الله عن تجاهل المجسمة». (دفع شبه التشبيه، ص٤٢)

ابن جوزی نے ابو بکر بن خزیمہ کی جس کتاب کا تذکرہ کیا ہے، اس کا نام کتاب التوحید ہے۔ امام فخر الدین رازی ابن خزیمہ کی اس کتاب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ کتاب التوحید نہیں، بلکہ یہ کتاب الشرک ہے؛ «وهو في الحقيقة كتاب الشرك».(تعليق العلامة الكوثري على كتاب دفع شبه التشبيه لابن الجوزي، ص٤٢)

امام رازی نے مذکورہ احادیث ذکر کرنے کے بعد ان احادیث کا ظاہری معنی مراد نہ ہونے کی چھ وجوہات بیان کی ہے ہیں۔ چھٹی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ حدیث قرآن کے معارض ہے؛ «السادس: إن نص القرآن يدل على أن جهنم تمتلئ من المكلفين. قال الله تعالى: ﴿ لَاَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَ مِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ اَجْمَعِيْنَ ۝ ﴾ وقال: ﴿ لَاَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ اَجْمَعِيْنَ ۝ ﴾ وهذا على خلاف قولهم «إن جهنم تمتلئ من رِجل الله» تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. فثبت بهذه الوجوه أن هذه الأخبار ضعيفة جدا». (أساس التقديس، ص١٨٦)

امام رازی فرماتے ہیں کہ اگر ان الفاظ کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ کسی جھگڑے کو ختم کرنے کی سعی کرنے والے کے لیے یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں نے اس معاملے میں قدم رکھا؛ «ثم نقول: إن قلنا بتقدير صحة هذه الألفاظ، فهي محتملة للتاويل، فإن من سعى لإزالة خصومة وتسكين فتنة، صح أن يقال: إن فلانا وضع رجله في هذه الواقعة، ووضع قدمه فيها. ويقال في المجاز المتعارف الظاهر: لك قدم مبارك، و ضَعْ قدمك فيها حتى يصلح ويزول الشر. فهذا مجاز سائغ، وحمل

اللفظ عليه محتمل». (أساس التقديس، ص١٨٦-١٨٧)

امام قرطبی لکھتے ہیں: «معناه عبارة عمن تأخر دخوله في النار من أهلها، وهم جماعات كثيرة لأن أهل النار يلقون فيها فوجاً فوجاً، كما قال الله تعالى:﴿ كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴾، فالخزنة تنظر أولئك المتأخرين إذ قد علموهم بأسمائهم وأوصافهم، فإذا استوفى كل واحد ما أمر به وما ينتظره ولم يبق منهم أحد قالت الخزنة: قط قط، أي حسبنا حسبنا، اكتفينا اكتفينا، وحينئذ تنــزوي جهنم على ما من فيها وتنطبق، إذ لم يبق أحد ينتظر، فعبر عن ذلك الجمع المنتظر بالرجل والقدم، لا أن الله جسم من الأجسام، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرًا».(التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، ص٩٠٩، ط: دار المنهاج، الرياض)

حافظ ابن حجر مذکورہ حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں: «اختلف في المراد بالقدم فطريق السلف في هذا وغيره مشهورة، وهو أن تمر كما جاءت ولا يتعرض لتأويله بل نعتقد استحالة ما يوهم النقص على الله، وخاض كثير من أهل العلم في تأويل ذلك، فقال: المراد إذلال جهنم، فإنها إذا بالغت في الطغيان وطلب المزيد أذلها الله، فوضعها تحت القدم، وليس المراد حقيقة القدم، والعرب تستعمل ألفاظ الأعضاء في ضرب الأمثال ولا تريد أعيانها كقولهم رغم أنفه وسقط في يده. وقيل: المراد بالقدم الفرط السابق، أي يضع الله فيها ما قدمه لها من أهل العذاب». (فتح الباري ٥٩٦/٨)

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں مذکورہ روایت کی اور بھی بعض تاویلات ذکر فرمائی ہیں۔

١٣- الساق:

﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَّيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُوْدِ فَلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ ۝ ﴾(القلم:٤٢)

مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، عکرمہؒ وغیرہ نے ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ﴾ کی تاویل اشتداد الأمر سے کی ہے۔(کتاب الأسماء والصفات للبیهقي، ص:٣٢٥)

ابن عباس رضی اللہ عنہ اور قتادہؒ نے بھی ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ﴾ کی تاویل «يكشف عن قدرته التي تنكشف عن الشدة والكرب» سے کی ہے۔ (مرقاة المفاتيح، باب الحشر. فتح الباري ٨/٨٥٨)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «قال المهلب كشف الساق للمؤمنين رحمة، ولغيرهم نقمة. وقال الخطابي: تَهَيَّب كثير من الشيوخ الخوض في معنى الساق ومعنى قول ابن عباس: «إن الله يكشف عن قدرته التي تظهر بها الشدة»، وأسند البيهقي الأثر المذكور عن ابن عباس بسندين

كل منهما حسن، وزاد: إذا خفي عليكم شيء من القرآن فأتبعوه من الشعر وذكر الرجز المشار إليه (وهو قوله: وقامتِ الحربُ بنا على ساقٍ). وأنشد الخطابي في إطلاق الساق على الأمر الشديد في سَنَةٍ قد كشفتْ عن ساقِها. وأسند البيهقي من وجه آخر صحيح عن ابن عباس قال: يريد يوم القيامة».(فتح الباري ٤٢٨/١٣)

امام رازی ساق کی تاویل میں لکھتے ہیں: «المراد بالساق: شدة أحوال القيامة. يقال: قامت الحرب على ساقها ، أي: شدتها. فقوله:﴿ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ﴾ أي: عن شدة القيامة، وعن أهوالها وأنواع عذابها، وأضافه إلى نفسه لأنها شدة لا يقدر عليها إلا الله تعالى».(أساس التقديس، للرازي، ص١٨٣، ط: مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة)

ابن جوزی فرماتے ہیں: «قال جمهور العلماء: يكشف عن شدة، وأنشدوا: وقامت الحرب على ساق. وقال آخر: وإن شمرت عن ساقها الحرب شمرا، قال ابن قتيبة: وأصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناة الجدّ فيه شمر عن ساقه فاستعيرت الساق في موضع الشدة، وهذا قول الفراء وأبي عبيدة وثعلب واللغويين...، ومعنى يكشف عنها: يزيلها».(دفع شبه التشبيه، ص١٧)

مجد الدین فیروز آبادی ساق کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «الساق: ما بين الكعب والركبة. و ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾: عن شدة. ﴿وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾: آخِرُ شدةِ الدنيا بأولِ شِدّةِ الآخرة. يذكرون الساق إذا أرادوا شدة الأمر والإخبار عن هوله».(القاموس المحيط، فصل السين)

امام ابو سلیمان خطابی ساق سے متعلق آیت وحدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ کشفِ ساق کا ذکر شدت کے معنی میں آیا ہے، اس کا معنی یہ ہو سکتا ہے کہ قیامت کی شدت ظاہر ہو جائے گی اور امتحان شروع ہو جائے گا، اہل یقین واخلاص علاحدہ ہو جائیں گے اور ان کو سجدہ کی اجازت مل جائے گی، اور اہل نفاق سے پردہ ہٹ جائے گا اور ان کی کمر تختہ بن جائے گی جس کی وجہ سے وہ سجدہ کرنے کی طاقت نہ رکھ سکیں گے: «قال أبو سليمان رحمه الله: فإنما جاء ذكر الكشف عن الساق على معنى الشدة، فيحتمل والله أعلم أن يكون معنى الحديث أنه يبرز من أمر القيامة وشدتها ما ترتفع معه سواتر الامتحان، فيميز عند ذلك أهل اليقين والإخلاص، فيؤذن لهم في السجود، وينكشف الغطاء عن أهل النفاق فتعود ظهورهم طبقا لا يستطيعون السجود».(الأسماء والصفات، ص٣٢٦)

محمد جمال الدین قاسمی فرماتے ہیں: «قال أبو سعيد الضرير: أي يوم يكشف عن أصل الأمر. وساق الشيء: أصله الذي به قوامه، كساق الشجر وساق الإنسان. أي: تظهر يوم القيامة حقائق الأشياء وأصولها. فالساق بمعنى أصل الأمر، وحقيقته، استعارةً من ساق الشجر».(محاسن

التأويل ٩/٣٠٤)

ابن جوزی فرماتے ہیں کہ ساق کو اللہ تعالیٰ کی صفت کہنا صحیح نہیں: «قال ابن حامد: يجب الإيمان بأن لله سبحانه وتعالى ساقا صفة لذاته، فمن جحد ذلك كفر. قلت: لو تكلم بهذا عامي جلف كان قبيحًا، فكيف من ينسب إلى العلم، فإن المتأولين أعذر منهم لأنهم يردون الأمر إلى اللغة وهؤلاء أثبتوا ساقًا للذات وقدما حتى يتحقق التجسيم والصورة». (دفع شبه التشبيه، ص١٨-١٩)

ابن جوزی نے قاضی ابو یعلیٰ سے بھی ساق کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا نقل کیا ہے اور پھر اس کا رد کیا ہے:

«وقد ذهب القاضي (أبو يعلى) إلى أن الساق صفة ذاتية وقال: مثله يضع قدمه في النار، وحكى عن ابن عسعود قال: يكشف عن ساقه اليمنى فتضيء من نور ساقه الأرض. قلت: وذكره الساق مع القدم تشبيه محض، وما ذكره عن ابن مسعود محال، ولا يثبت لله تعالى صفة بمثل هذه الخرافات، ولا توصف ذاته بنور شعاعي تضيء به الأرض، واحتجاجه بالإضافة ليس بشيء، لأنه إذا كشف عن شدته فقد كشف عن ساقه، وهؤلاء وقع لهم أن معنى يكشف يظهرن وإنما المعنى يزيل ويرفع». (دفع شبه التشبيه، ص١٨)

١٤- الإتيان والمجيء:

﴿ هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِيْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ الْاَمْرُ ﴾.(البقرة: ٢١٠)

﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾.(الفجر: ٢٢)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «الإتيان والمجيء فعلى قول أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه يحدث الله تعالى يوم القيامة فعلا يسميه إتيانًا ومجيئًا، لا بأن يتحرك أو ينتقل، فإن الحركة والسكون والاستقرار من صفات الأجسام، والله تعالى أحد صمد ليس كمثله شيء. وهذا كقوله عز وجل: ﴿ فَاَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَاَتٰىهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُوْنَ ﴾ ولم يرد به إتيانًا من حيث النقلة، إنما أراد إحداث الفعل الذي به خرب بنيانهم وخر عليهم السقف من فوقهم، فسمى ذلك الفعل إتيانًا، وهكذا قال في أخبار النزول إن المراد به فعل يحدثه الله عز وجل في سماء الدنيا كل ليلة يسميه نزولاً بلا حركة ولا نقلة، تعالى الله عن صفات المخلوقين». (الأسماء والصفات، ص٤١٤)

زین الدین حنبلی حقو کی تاویل میں لکھتے ہیں: « قالوا: ﴿ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ ﴾ أي أمره وبأسه، وجعل ذلك مجيئًا له تعالى على سبيل التفخيم والتهويل، لأن الإتيان حقيقة هو الإنتقال من حيز إلى حيز، وذلك مستحيل عليه تعالى عند الجمهور. أو المراد إلا أن يأتيهم الله بأمره وبأسه،

فحذف المأتي به لدلالة الحال عليه إيهامًا عليهم، لأنه أبلغ في الوعيد لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه، أو المأتي به مذكور وهو قوله ﴿فِي ظُلَلٍ﴾، وفي بمعنى الباء. وقيل: المراد بذلك غاية الهيبة ونهاية الفزع لشدة ما يكون يوم القيامة والإلتفات إلى الغيبة بعد قوله ﴿فَاعْلَمُوٓاْ﴾ للإيذان بأن سوء صنيعهم موجب للإعراض عنهم وترك الخطاب معهم، وإيراد الانتظار للإشعار بأنهم لانهماكهم فيما هم فيه من موجبات العقوبة كأنهم طالبون لها مترقبون لوقوعها». (أقاويل الثقات، ص١٩٧-١٩٨)

ابو حفص عمر بن علی حنبلی (م:۷۷۵) اللباب فی علوم الکتاب میں لکھتے ہیں: « قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ حكاية عن اليهود، والمعنى: أنهم لا يقبلون دينك حتى يأتيهم الله في ظلل من الغمام، وذلك لأنهم فعلوا مع موسى عليه الصلاة والسلامُ مثل ذلك، فقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾. وإذا كان هذا حكايةً عن اليهود، لم يمتنع إجراء الآية على ظاهرها؛ لأن اليهود كانوا مشبِّهةً، وكانوا يجوِّزون على الله تعالى المجيء والذّهاب، وكانوا يقولون: إنّه تعالى تجلّى لموسى عليه السلام على الطُّور في ظلل من الغمام، وطلبوا مثل ذلك في زمن محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا فيكون الكلام حكايةً عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه، فلا يحتاج حينئذٍ إلى تأويلٍ، ولا إلى حمل اللفظ على المجاز».
(اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني ٤٨٧/٣، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

حسن بصریؒ نے ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ کی تاویل أمره وقضاءہ سے کی ہے۔(تفسير البغوي ٤٢٢/٨، الفجر:٢٢)

امام بیہقی نے امام احمد سے ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ کی تاویل جاء ثواب ربك نقل فرمائی ہے؛« روى البيهقي عن الحاكم عن أبي عمرو بن السماك عن حنبل أن أحمد بن حنبل تأول قول الله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ أنه جاء ثوابه. ثم قال البيهقي: وهذا إسناد لا غبار عليه». (البداية والنهاية ٣٢٧/١٠)

اور امام نسفی فرماتے ہیں: «﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبيين آثار قهره وسلطانه، فإن واحدًا من الملوك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة ما لا يظهر بحضور عساكره وخواصه، وعن ابن عباس: أمره وقضاؤه». (تفسير النسفي ٢٧٣/٤)

١٥- الهرولة:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يقول الله عز وجل: «أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، إن ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملإ، ذكرته في ملإ هم

خير منهم، وإن تقرب مني شبرا، تقربت إليه ذراعا، وإن تقرب إلي ذراعا، تقربت منه باعا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة». (صحيح مسلم، رقم: ٢٦٧٥)

امام نووی اس حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں: «هذا الحديث من أحاديث الصفات ويستحيل إرادة ظاهره، ومعناه من تقرب إليّ بطاعتي تقربت إليه برحمتي، والتوفيق والإعانة وإن زاد زدت، فإن أتاني يمشي وأسرع في طاعتي أتيته هرولة أي صببت عليه الرحمة وسبقته بها ولم أحوجه إلى المشي الكثير في الوصول إلى المقصود، والمراد أن جزاءه يكون تضعيفه على حسب تقربه». (شرح مسلم للنووي ٣/١٧. ومثله في طرح التثريب في شرح التقريب للعراقي ٢٣٥/٨. وقوت المغتذي على جامع الترمذي، أبواب الدعوات. ومرقاة المفاتيح، باب ذكر الله عز وجل والتقرب إليه)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «فتقرب العبد بالإحسان، وتقرب الحق بالامتنان، يريد أنه الذي أدناه، وتقرب العبد إليه بالتوبة والإنابة، وتقرب الباري إليه بالرحمة والمغفرة، وتقرب العبد إليه بالسؤال، وتقربه إليه بالنوال، وتقرب العبد إليه بالسر وتقربه إليه بالبشر، لا من حيث توهمته الفرقة المضلة للأغمار والمتغابية بالإعثار. وقد قيل في معناه: إذا تقرب العبد إلي بما به تعبدته، تقربت إليه بما له عليه وعدته. وقيل في معناه: إنما هو كلام خرج على طريق القرب من القلوب دون الحواس، مع السلامة من العيوب على حسب ما يعرفه المشاهدون، ويجده العابدون من أخبار دنو من يدنو منه، وقرب من يقرب إليه، فقال على هذه السبيل وعلى مذهب التمثيل ولسان التعليم بما يقرب من التفهيم، إن قرب الباري من خلقه بقربهم إليه بالخروج فيما أوجبه عليهم، وهكذا القول في الهرولة، إنما يخبر عن سرعة القبول وحقيقة الإقبال ودرجة الوصول، والوصف الذي يرجع إلى المخلوق مصروف على ما هو به لائق، وبكونه متحقق». (الأسماء والصفات، ص٤٢٣-٤٢٤)

١٦- النـــزول:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ينـــزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني، فأستجيب له من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له». (صحيح البخاري، رقم: ١١٤٥)

امام مالک رحمہ اللہ اس حدیث کی تاویل میں فرماتے ہیں: «يتنـــزل أمره في كل سحر». (مسند الموطأ للجوهري، ط: دار الغرب الإسلامي بيروت. مشكل الحديث لأبي بكر الأصفهاني، ص٢٠٥)

اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «المراد ينـــزل أمره ورحمته ولطفه ومغفرته، أو المراد تنـــزل الملائكته بأمر منه». (فتح الباري ٣٠/٣)

ملا علی قاری رحمہ اللہ حافظ ابن حجر کے مذکورہ کلام کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «ومعناه الإقبال على الداعي بالإجابة واللطف والرحمة وقبول المعذرة، كما هو عادة الكرماء، لا سيما الملوك إذا نزلوا بقرب محتاجين ملهوفين مستضعفين».(مرقاة المفاتيح، باب التحريض على قيام الليل. ومثله في فيض القدير للمناوي ٣١٦/٢)

امام بیہقی نے ابو سلیمان الخطابی رحمہ اللہ سے نقل فرمایا ہے: « وإنما ينكر هذا وما أشبهه من الحديث من يقيس الأمور في ذلك بما يشاهده من النـــزول الذي هو نزلة من أعلى إلى أسفل، وانتقال من فوق إلى تحت، وهذا صفة الأجسام والأشباح، فأما نزول من لا يستولي عليه صفات الأجسام فإن هذه المعاني غير متوهمة فيه، وإنما هو خبر عن قدرته ورأفته بعباده، وعطفه عليهم واستجابته دعائهم ومغفرته لهم، يفعل ما يشاء، لا يتوجه على صفاته كيفية، ولا على أفعاله كمية، سبحانه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾».(الأسماء والصفات للبيهقي ٣٧٨/٢، ط: مكتبة السوادي، جدة)

ابن الاثیر النہایہ فی غریب الحدیث میں لکھتے ہیں: « النـــزول والصعود، والحركة والسكون من صفات الأجسام، والله يتعالى عن ذلك ويتقدس. والمراد به نزول الرحمة والألطاف الإلهية، وقربها من العباد، وتخصيصها بالليل والثلث الأخير منه؛ لأنه وقت التهجد، وغفلة الناس عمن يتعرض لنفحات رحمة الله. وعند ذلك تكون النية خالصة، والرغبة إلى الله وافرة، وذلك مظنة القبول والإجابة».(النهاية في غريب الحديث والأثر ٤٢/٥)

١٧- الرضا والغضب:

«اشتد غضب الله على قوم فعلوا بنبيه، يشير إلى رباعيته، اشتد غضب الله على رجل يقتله رسول الله في سبيل الله».(صحيح البخاري، رقم:٤٠٧٣)

امام ابو الحسن اشعری نے رضا کی تفسیر نعمت کے ارادے سے اور غضب کی تفسیر عذاب کے ارادے سے کی ہے؛ «وأجمعوا على أنه عز وجل يرضى عن الطائعين له، وأن رضاه عنهم إرادته لنعيمهم، وأنه يحب التوابين ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم، وأن غضبه إرادته لعذابهم، وأنه لا يقوم على غضبه شيء».(رسالة إلى أهل الثغر، ص١٣٠، باب ذكر ما أجمع عليه السلف من الأصول، الإجماع التاسع، ط: عمادة البحث العلمي، المدينة المنورة)

ابن قطان نے بھی امام اشعری کی اجماع سے متعلق اس عبارت کو اپنی کتاب "الاقناع فی مسائل الاجماع" میں ذکر فرمایا ہے۔(الإقناع في مسائل الإجماع ، للإمام الحافظ أبي الحسن ابن القطان (م:٦٢٨)، ذكر أحكام بعض الصفات ٤٤/١، رقم إجماع:٩٣ و٩٤، ط: الفاروق الحديثية، القاهرة)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «الرضا والسخط عند بعض أصحابنا من صفات الفعل، وهما عند أبي الحسن يرجعان إلى الإرادة، فالرضا: إرادته إكرام المؤمنين وإثابتهم على التأبيد، والسخط إرادته تعذيب الكفار وعقوبتهم على التأبيد، وإرادته تعذيب فساق المسلمين إلى ما شاء».(الأسماء والصفات، باب قول الله: رضي الله عنهم ورضوا عنه)

١٨- الضحك، والتعجب، والفرح:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ضحك الله من رجلين قتل أحدهما صاحبه وكلاهما في الجنة».(صحيح ابن حبان، رقم:٤٦٦٦)

ابن حبان اس حدیث کی تاویل میں فرماتے ہیں: «هذا الخبر مما نقول في كتبنا بأن العرب تضيف الفعل إلى الآمر كما تضيفه إلى الفاعل، وكذلك تضيف الشيء الذي هو من حركات المخلوقين إلى البارئ جل وعلا، كما تضيف ذلك الشيء إليهم سواء، فقوله صلى الله عليه وسلم: «ضحك من رجلين»يريد ضحك الله ملائكته وعجبهم من الكافر القاتل المسلم، ثم تسديد الله للكافر وهدايته إياه إلى الإسلام وتفضله عليه بالشهادة بعد ذلك حتى يدخلا الجنة جميعا، فيعجب الله ملائكته ويضحكهم من موجود ما قضى وقدر، فنسب الضحك الذي كان من الملائكة إلى الله جل وعلا على سبيل الأمر والإرادة، ولهذا نظائر كثيرة».(صحيح ابن حبان ٥٢١/١٠)

اور ابو سلیمان حمد بن محمد الخطابی (م:٣٨٨) فرماتے ہیں کہ ضحک سے مراد اللہ تعالی کی رضا ہے:
«ومعناه – أي ضحك الله من رجلين – الإخبار عن رضا الله بفعل أحدهما وقبوله للآخر ومجازاتهما على صنيعهما بالجنة مع اختلاف حاليهما. قال: وقد تأول البخاري الضحك في موضع آخر على معنى الرحمة وهو قريب، وتأويله على معنى الرضا أقرب، فإن الضحك يدل على الرضا والقبول، قال: والكرام يوصفون عند ما يسألهم السائل بالبشر وحسن اللقاء فيكون المعنى في قوله «يضحك الله» أي يجزل العطاء. قال: وقد يكون معنى ذلك أن يعجب الله ملائكته ويضحكهم من صنيعهما، وهذا يتخرج على المجاز، ومثله في الكلام يكثر».(فتح الباري ٤٠/٦)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «إنما هو مثل ضربه لهذا الصنيع الذي يحل محل العجب عند البشر، فإذا رأوه أضحكهم، ومعناه في صفة الله عز وجل الإخبار عن الرضى بفعل أحدهما، والقبول للآخر ومجازاتهما على صنيعهما الجنة، مع اختلاف أحوالهما وتباين مقاصدهما». (الأسماء والصفات، ص ٤٣٢)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے الاسماء والصفات میں اللہ تعالی کے ضحک سے متعلق متعدد روایات ذکر فرمائی ہیں، اور امام خطابی اور دیگر علماء کی تاویلات کو بھی ذکر کیا ہے، پھر باب کے آخر میں لکھتے ہیں: «فأما المتقدمون من أصحابنا فإنهم فهموا من هذه الأحاديث ما وقع الترغيب فيه من هذه الأعمال، وما وقع الخبر عنه من فضل الله سبحانه، ولم يشتغلوا بتفسير الضحك مع اعتقادهم أن الله ليس بذي جوارح ومخارج، وأنه لا يجوز وصفه بكشر الأسنان وفغر الفم، تعالى الله عن شبه المخلوقين علوا كبيرا». (الأسماء والصفات، ص ٤٣٧-٤٣٨)

۞ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طلحہ رضی اللہ عنہ اور ان کی اہلیہ کی اپنے مہمان کی نرالی میزبانی کے سلسلے میں فرمایا: «ضحك الله الليلة، أو عجب من فعلكما». (صحيح البخاري، رقم: ٣٧٩٨)

حافظ ابن حجر اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں: «نسبة الضحك والتعجب إلى الله مجازية، والمراد بهما الرضا بصنيعهما». (فتح الباري ٧/ ١٢٠)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «قال البخاري: معنى الضحك الرحمة. قال أبو سليمان: قول أبي عبد الله قريب، وتأويله على معنى الرضى لفعلهما أقرب وأشبه...، فيكون المعنى في قوله «يضحك الله إلى رجلين»؛ أي: يجزل العطاء لهما لأنه موجَب الضحك ومقتضاه». (الأسماء والصفات، ص ٤٣٣)

حافظ ابن حجر امام بخاری اور ابو سلیمان خطابی کی تائید میں فرماتے ہیں: «قلت: ويدل على أن المراد بالضحك الإقبال بالرضا تعديته بـــ إلى، تقول ضحك فلان إلى فلان إذا توجه إليه طلق الوجه مظهرًا للرضا عنه». (فتح الباري ٦/ ٤٠)

۞ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الله أفرح بتوبة عبده من أحدكم، إذا استيقظ على بعيره، وقد أضله بأرض فلاة». (صحيح مسلم، رقم: ٢٧٤٧. صحيح البخاري، رقم: ٦٣٠٩)

امام بیہقی نے فرح کی تاویل رضا سے کی ہے۔ امام بیہقی فرماتے ہیں: « قال أبو سليمان: قوله: «الله أفرح». معناه: أرضى بالتوبة وأقبل لها. والفرح الذي يتعارفه الناس من نعوت بني آدم غير جائز على الله عز وجل، إنما معناه الرضى، كقوله: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣] أي: راضون، والله أعلم». (الأسماء والصفات، ص ٤٤٠)

امام بیہقی دوسری جگہ لکھتے ہیں: «ومعنى قوله: «الله أفرح» أي أرضى، والرضا من صفات الله سبحانه، لأن الرضى هو القبول للشيء والمدح له والثناء عليه». (الأسماء والصفات، ص ٤٤١)

امام رازی فرماتے ہیں: «والتأويل هو أن من يرضى بالشيء يفرح به، فيسمى الرضا بالفرح».(أساس التقديس، ص١٩٠)

١٩– الحياء:

﴿ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِ مِنَ الْحَقِّ ﴾.(الأحزاب:٥٣)
﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾.(البقرة:٢٦)

«إن الله حيي كريم يستحيي إذا رفع الرجل إليه يديه أن يردهما صفرا خائبتين».(سنن الترمذي، رقم: ٣٥٥٦. سنن أبي داود، رقم:١٤٨٨، وإسناده صحيح)

امام رازی حیا کے معنیٰ کی وضاحت اور اس کی تاویل میں فرماتے ہیں: «إن الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان في خوف ما يعاتب ويذم به...، يقال: فلان هلك حياء من كذا...، والقانون الكلي في أمثال هذه الصفات أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام، إذا وصف الله تعالى بذلك، فهو محمول على نهاية الأغراض، لا على بداية الأعراض. مثاله: أن الحياء حالة تحصل للإنسان، ولها مبدأ ونهاية، أما البداية فيها فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح. وأما النهاية فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل. فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى، فليس المراد منه ذلك اللحوق الذي هو مبدأ الحياء وتقدمته، بل المراد: هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته. وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام، وله غاية وهو إيصال العقاب إلى المغضوب عليه، فإذا وصفنا الله بالغضب، فليس المراد هو ذلك المبدأ، أعني غليان دم القلب وشهوة الانتقام، بل المراد: تلك النهاية، وهي إنزال العقاب. فهذا هو القانون. (أساس التقديس، ص١٩١-١٩٢)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالی کی طرف منسوب لفظ حیاء کی تاویل میں فرماتے ہیں: « قوله «فاستحيا الله منه» أي رحمه ولم يعاقبه، قوله «فأعرض الله عنه» أي سخط عليه». (فتح الباري ١/١٥٧)

٢٠– الغيرة:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما من أحد أغير من الله، من أجل ذلك حرم الفواحش».(صحيح البخاري، رقم:٥٢٢٠، صحيح مسلم، رقم:٢٧٦٠)

حافظ ابن حجر نے ابن دقیق العید سے نقل کیا ہے کہ غیرت سے مراد لوازمِ غیرت ہیں: «قال ابن

دقيق العيد: المنــزهون لله إما ساكت عن التأويل وإما مؤول، والثاني يقول: المراد بالغيرة المنع من الشيء والحِماية، وهما من لوازم الغيرة، فأطلقت على سبيل المجاز كالملازمة وغيرها من الأوجه الشائعة في لسان العرب». (فتح الباري ١٣/٣٩٩)

٢١- الولاية، والعداوة، والمحبة:

﴿ اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ ﴾.(البقرة:٢٥٧) ﴿ فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكٰفِرِيْنَ ﴾.(البقرة:٩٨) ﴿ يُّحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهٗٓ ﴾.(المائدة:٥٤)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «الولاية والعداوة عند أبي الحسن الأشعري يرجعان إلى الإرادة، فولاية المؤمنين إرادته إكرامهم ونصرتهم ومثوبتهم على التأبيد، وعداوة الكافرين إرادته إهانتهم وتبعيدهم وعقوبتهم على التأبيد».(الأسماء والصفات، ص٤٦٥)

زین الدین حنبلی محبت کے معنی اور اس کی تاویل میں لکھتے ہیں: « المحبة ميل القلب إلى ما يلائم الطبع، والله منـــزه عن ذلك، وحينئذ فمحبة الله تعالى للعبد هي إرادة اللطف به والإحسان إليه، ومحبة العبد لله هي محبة طاعته في أوامره ونواهيه والإعتناء بتحصيل مراضيه، فمعنى يحب الله أي يحب طاعته وخدمته أو يحب ثوابه وإحسانه، وهذا مذهب جمهور المتكلمين». (أقاويل الثقات، ص٧٧)

٢٢- المعية:

قرآن وحدیث میں اللہ تعالیٰ کی بندوں کے ساتھ معیت کا ذکر ہے:

﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾.(الحديد:٤) ﴿ اِذْ هُمَا فِی الْغَارِ اِذْ يَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا ﴾.(التوبة:٤٠) ﴿ مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾.(المجادلة:٧)

«إن من أفضل إيمان المرء أن يعلم أن الله معه حيث كان».(شعب الإيمان للبيهقي، رقم:٧٢٧، وإسناده حسن)

مقاتلؒ نے ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾ کی تاویل بقدرته وسلطانه وعلمه سے کی ہے۔ (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص:٤٣٠)

ابن کثیر ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾ کی تفسیر میں لکھتے ہیں: «أي: رقيب عليكم، شهيد على أعمالكم حيث أنتم، وأين كنتم، من بر أو بحر، في ليل أو نهار، في البيوت أو القفار، الجميع في علمه على السواء، وتحت بصره وسمعه، فيسمع كلامكم ويرى مكانكم، ويعلم سركم

ونجواكم». (تفسير ابن كثير، الحديد:٤)

سلفی حضرات جو تاویل کو حرام اور تحریف کہتے ہیں وہ بھی ان آیات واحادیث کی تاویل علم وقدرت اور سمع وبصر وغیرہ سے کرتے ہیں۔ شیخ عثیمین لکھتے ہیں: «أكثر عبارات السلف رحمهم الله يقولون: إنها كناية عن العلم وعن السمع والبصر والقدرة وما أشبه ذلك، فيجعلون معنى قوله ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ أي: وهو عالم بكم سميع لأقوالكم، بصير بأعمالكم، قادر عليكم، حاكم بينكم...، وهكذا يفسرونها بلازمها». (شرح العقيدة الواسطية، ص٢٦٠، ط: دار ابن الجوزي)

البتہ علامہ ابن تیمیہ نے بعض آیات کی تفسیر میں اللہ تعالی کی معیت کو حقیقت پر محمول کیا ہے اور اسے مخلوق کے ساتھ چاند کی معیت سے تشبیہ دی ہے۔ اور جن آیات میں یہ تشبیہ ممکن نہیں وہاں علامہ بھی تاویل پر مجبور نظر آتے ہیں؛ چنانچہ مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں: «يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا، أو النجم معنا. ويقال: هذا المتاع معي لمجامعته لك، وإن كان فوق رأسك، فالله مع خلقه حقيقة، وهو فوق عرشه حقيقة. ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد، فلما قال: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم، شهيد عليكم ومهيمن عالم بكم. وهذا معنى قول السلف: «إنه معهم بعلمه». (مجموع الفتاوى ١٠٣/٥)

اسی طرح آیت کریمہ ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾. (ق:١٦) اور اس جیسی دیگر آیات واحادیث میں تاویل کو تحریف اور حرام کہنے والے خود تاویل کرنے پر مجبور ہیں۔

٢٣- العندية:

﴿لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾. (آل عمران:١٥)

﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾. (آل عمران:١٦٩)

﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾. (الأعراف:٢٠٦)

زین الدین حنبلی ان آیات کی تاویل میں لکھتے ہیں: «المراد بقوله: ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ هو مزيد التقرب والزلفى والتكرمة، فهي عندية كرامة، لا عندية قرب ومسافة، كما يقال: فلان عند الأمير في غاية الكرامة». (أقاويل الثقات، ص٨٠)

امام قرطبی فرماتے ہیں: «قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ يعني الملائكة بإجماع. وقال:

عِنْدَ رَبِّكَ، والله تعالى بكل مكان، لأنهم قريبون من رحمته، وكل قريب من رحمة الله عز وجل فهو عنده، عن الزجاج. وقال غيره: لأنهم في موضع لا ينفذ فيه إلا حكم الله. وقيل: لأنهم رسل الله، كما يقال: عند الخليفة جيش كثير. وقيل: هذا على جهة التشريف لهم، وأنهم بالمكان المكرم، فهو عبارة عن قربهم في الكرامة لا في المسافة». (الجامع لأحكام القرآن ٣٥٦/٧)

علامہ ناصر الدین بیضاوی ﴿وَ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ وَ مَنْ عِنْدَهٗ لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ﴾. (الأنبياء:١٩) کی تفسیر میں لکھتے ہیں: وَلَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ خلقا وملكا. وَمَنْ عِنْدَهٗ يعني الملائكة المنـــزلين منه لكرامتهم عليه منـــزلة المقربين عند الملوك، وهو معطوف على مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ، وإفراده للتعظيم». (تفسير البيضاوي، الأنبياء:١٩)

٢٤- الروح:

﴿فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ﴾. (ص:٧٢) ﴿اِنَّمَا الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَ كَلِمَتُهٗ ۚ اَلْقٰهَاۤ اِلٰى مَرْيَمَ وَ رُوْحٌ مِّنْهُ﴾. (النساء:١٧١) ﴿فَنَفَخْنَا فِيْهِ مِنْ رُّوْحِنَا﴾. (التحريم:١٢)

امام بیہقی نے اس کی تفسیر میں لکھا ہے: «الروح الذي منه نفخ في آدم عليه السلام كان خلقًا من خلق الله تعالى، جعل الله عز وجل حياة الأجسام به، وإنما أضافه إلى نفسه على طريق الخلق والملك، لا أنه جزء منه، وهو كقوله عز وجل: ﴿وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ﴾ أي من خلقه». (الأسماء والصفات، ص٣٤١)

٢٥- ظل الله:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «سبعة يظلهم الله في ظله، يوم لا ظل إلا ظله». (صحيح البخاري، رقم: ٦٦٠)

حافظ ابن حجر «إلا ظله» کے بارے میں فرماتے ہیں: «إضافة الظل إلى الله إضافة تشريف، كما قيل: للكعبة بيت الله... وقيل: المراد بظله كرامته وحمايته، كما يقال: فلان في ظل الملك، وهو قول عيسى بن دينار، وقواه عياض، وقيل: المراد ظل عرشه». (فتح الباري ١٤٤/٢. ومثله في الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٤٧)

تفویض کی اسلمیت اور تاویل کی ضرورت:

تفویض کا ایک درجہ تو یہ ہے کہ متشابہات کے معنی بالکل ہی بیان نہ کیے جائیں؛ لیکن بسا اوقات تاویل کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہوتا، مثلاً: ﴿اَلْیَوْمَ نَنْسٰکُمْ کَمَا نَسِیْتُمْ لِقَآءَ یَوْمِکُمْ﴾.(الجاثية:٣٤) اگر اس کو ظاہر پر محمول کریں تو اللہ پر نسیان لازم آئے گا، جو کہ ذات خداوندی کے خلاف ہے، قال اللہ تعالی: ﴿وَمَا کَانَ رَبُّکَ نَسِیًّا﴾.(مریم) ؛اس لیے یہاں پر سبھی تاویل کرتے ہیں کہ نسیان بمعنی ترک ہے، اليوم ننساكم. أي: اليوم نترككم.

تفویض کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ ظاہری معنی بیان کرے اور ید و قدم وغیرہ کی حقیقت کا علم اللہ تعالی کے حوالے کرے، مثلاً: ید کا اہلِ سنت میں سے ماتریدیہ یوں اعتقاد رکھتے ہیں: ليس له يد كأيدينا. علامہ زاہد کوثریؒ کہتے ہیں کہ تاویل تو یہ بھی ہے؛ لیکن اجمالی تاویل ہے۔ مخلوق کا ید ظاہر ہے اور خالق کا ید خلاف ظاہر ہے کما یلیق بشانہ. اور متاخرین اشاعرہ جو تاویل کرتے ہیں وہ تفصیلی ہے، اور ان کی تاویل مثلاً ید سے قدرت اور نعمت وعطا کا معنی لینا تاکہ لوگ مجسمہ کی طرف راغب نہ ہوں۔ اور ید کا معنی قدرت سے کرنا اگرچہ تفویض کے خلاف ہے؛ لیکن ید قدرت ونعمت کے معنی میں آتا ہے، مثلاً: «لا يدان لي به» یعنی فلان پر مجھے کوئی قدرت نہیں ہے۔«لي عنده يد» احسان کا معنی مراد ہے۔

الغرض سلف یا تو بالکل ہی تاویل نہیں کرتے ہیں اور یہ تفویض کا پہلا درجہ ہے، یا تاویل اجمالی کرتے ہیں، مثلا کہتے ہیں: ليس له يد كأيدينا. یہ تاویل اجمالی ہے۔ اور خلف تاویل تفصیلی کرتے ہیں اور کہتے ہیں: له يد لا كأيدينا، والمراد باليد النعمة أو القدرة. یہ تاویل تفصیلی ہے۔

متاخرین تاویل کو جائز سمجھتے ہیں؛ لیکن تفویض کو اسلم قرار دیتے ہیں۔ اور بعض اوقات عوام کے عقیدہ کو بچانے کی خاطر تاویل کو ضروری سمجھتے ہیں۔

علامہ آلوسی فرماتے ہیں: «ونقل أحمد زروق عن أبي حامد أنه قال: لا خلاف في وجوب التأويل عند تعيين شبهة لا ترتفع إلا به».(روح المعاني، طه:٥، ٤٧٢/٨، ط: دار الكتب العلمية)

اشاعرہ، ماتریدیہ، شوافع اور احناف سبھی تاویل کرتے ہیں۔ امام غزالیؒ اور امام رازیؒ بھی تاویل کے قائل ہیں۔ ابن ہمامؒ نے مسایرہ لکھی اور ان کے شاگرد ابن ابی شریف نے مسامرہ لکھی، سب نے تاویل کو جائز کہا۔ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ جو تاویل نقل اور عقل کے خلاف نہ ہو وہ جائز ہے۔

متقدمین نے بھی استویٰ کی تاویل کی ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی﴾.(طه) کی تاویل میں فرماتے ہیں: «أي: استوى أمره وقدرته فوق بريته».(مسند الربيع، رقم:١٣٢)

اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ افضل اور اسلم طریقہ تفویض کا ہے؛ کیونکہ اس میں کسی قسم کا ضرر نہیں؛ لیکن چونکہ اصل مقصد اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ہے، نہ کہ تشبیہ؛ اس لیے اگر ضرورت کی وجہ سے تاویل ہو تو یہ بھی جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلاف سے بھی بعض آیات واحادیث کی تاویل منقول ہے؛ چنانچہ ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ کی تاویل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے شدت اور بعض نے ہولِ قیامت سے کی ہے، اور ﴿وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ﴾ میں بِاَيْىدٍ کی بقوّۃ سے تاویل کی ہے۔ (دیکھیے: جامع البيان، والدر المنثور: القلم:٤٣، والذاريات:٤٧. والأسماء والصفات للبيهقي، ص١٢٩و٣٢٥)

متشابہات کی تاویل تو کبھی کبھی اللہ تعالیٰ خود سکھاتے ہیں:

جو سلفی حضرات تاویل کو تحریف کہہ کر مسترد کر دیتے ہیں ان کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ متشابہات کی تاویل تو کبھی کبھی اللہ تعالیٰ خود سکھاتے ہیں: صحیح مسلم میں ہے کہ میری بیماری اور بھوک پیاس سے میرے بندے کی بیماری اور بھوک پیاس مراد ہے۔

حدیث قدسی ہے: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے نقل کر کے فرماتے ہیں: «إن الله عز وجل يقول يوم القيامة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني ... أما أنك لو سقيته وجدت ذلك عندي». (صحيح مسلم، باب فضل عيادة المريض)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے نقل فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن فرمائیں گے: اے ابن آدم میں بیمار ہوا تو نے میری بیمار پرسی نہیں کی! بندہ کہے گا: اے رب! میں آپ کی عیادت کیسے کر سکتا ہوں آپ تو رب العالمین ہیں؟ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے: کیا تم نہیں جانتے کہ میرا فلاں بندہ بیمار ہوا تو تو نے اس کی عیادت نہیں کی، کیا تمہیں معلوم نہیں اگر تم اس کی عیادت کرتے تو تم مجھے اس کے پاس پاتے۔ اے ابن آدم! میں نے تم سے کھانا مانگا تو تو نے نہیں کھلایا! بندہ کہے گا: اے میرے پروردگار! میں آپ کو کیسے کھلا سکتا ہوں آپ تو رب العالمین ہیں؟ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے: کیا تمہیں خبر نہیں کہ میرے فلاں بندے نے تم سے کھانا مانگا: لیکن تو نے اسے کھانا نہیں کھلایا، کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اگر تم اس کو کھلاتے تو اسے (اس کا ثواب) میرے پاس پالیتے۔ اے ابن آدم! میں تم سے پینے کے لیے پانی مانگا، لیکن تم نے نہیں پلایا! بندہ کہے گا: اے رب میں آپ کو کیسے پانی پلاتا آپ تو رب العالمین ہیں؟ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے: میرے فلاں بندے نے تم سے پانی مانگا، لیکن تم نے اس کو نہیں پلایا، اگر تم اس کو پانی پلاتے تو اسے (اس کا ثواب) میرے پاس پاتے۔

شارحین حدیث اس حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان نقائص سے پاک ہے جو اس حدیث میں مذکور ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے بندے کے اکرام اور شدت تعلق اور قرب کی وجہ سے اس کے نقائص کو

اپنی طرف منسوب کیا جیسے کوئی کسی امیر کے دوست کے بیٹے کی پٹائی کرے اور امیر اس سے کہے: اس کی پٹائی میری پٹائی ہے، اس لیے سزا کے لیے تیار رہو۔ یا کوئی کسی کے پاس ایک آدمی بھیجے اور یہ کہے کہ اس آدمی کو قرض دیدو اور یہ ایسا ہے جیسے مجھے قرض دیا۔

فارسی کا شعر ہے۔

من تن شدم تو جان شدی من جان شدم تو تن شدی
تا کس نہ گوید بعد ازاں من دیگرم تو دیگری

امام نووی نے مذکورہ بالا حدیث کی شرح میں لکھا ہے: «والمراد العبد تشريفا له وتقريبا له». (شرح النووي على مسلم ۸۱۳/۲)

نیز قرآن کریم میں ﴿وَ السَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ وَّ اِنَّا لَمُوْسِعُوْنَ۝۴۷ وَ الْاَرْضَ فَرَشْنٰهَا فَنِعْمَ الْمٰهِدُوْنَ۝۴۸﴾. (الذاريات) میں اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال ہوا، اگر اس کو ظاہر پر محمول کیا جائے تو تعدد آلہہ لازم آئے گا جو شرک ہے؛ لیکن اس کی تاویل و تشریح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ بطور تعظیم آیا ہے۔ نیز قرآن کریم ملک الملوک کا کلام ہے جس میں دبدبہ اور شوکت ہونا چاہئے اور جمع کے لفظ میں شوکت و دبدبہ ہے۔ نیز جمع کا صیغہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو ملحوظ رکھتے ہوئے آیا ہے، یعنی ہم نے وسیع آسمان کو بنایا اور زمین کو بچھایا، ہم قادر ہیں، مرید ہیں، حکیم ہیں، رحمن ہیں، خالق ہیں۔ زمین و آسمان کی پیدائش میں یہ سب صفات ملحوظ ہیں۔

سلفی حضرات کا بعض آیات کی تاویل سے انکار اور بعض میں تاویل پر مجبور ہونا:

سلفی حضرات بھی تاویل کرتے ہیں؛ لیکن ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى۝۵﴾ (طه) اور ﴿بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ﴾ (المائدة:۶۴) میں تاویل نہیں کرتے؛ بلکہ دو ہاتھ مراد لیتے ہیں۔ اور ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ﴾ (الفتح:۱۰) میں ید مفرد آیا تو تاویل کرتے ہوئے جنس مراد لیتے ہیں، جو ایک اور دو کو بیک وقت شامل ہوتا ہے۔ اور ﴿وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ﴾ میں أيدٍ جمع آیا تو جمع مافوق الواحد پر محمول کرتے ہیں۔ حاصل یہ نکلا کہ دو کو اصل قرار دیا اور مفرد اور جمع میں تاویل کی۔ اور یہ قول تشبّہ سے اقرب ہے۔ محمد بن صالح عثیمین اپنی کتاب شرح عقیدہ واسطیہ میں عینین کو ثابت کرتے ہیں اور ﴿فَاِنَّكَ بِاَعْيُنِنَا﴾. (الطور:۴۸) میں جمع مافوق الواحد مراد لیتے ہیں۔ خلاصہ یہ نکلا کہ ید لا كأيدينا اور أعين لا كأعيننا میں کیفیت کو مبہم رکھا اور جارحہ کو ثابت کیا۔ اللہ تعالیٰ اعمیٰ نہیں، تو دو آنکھوں کو ثابت کیا، یہ سب باتیں تشبّہ کی طرف میلان پر دلالت

کرتی ہیں۔

شیخ عثیمین فرماتے ہیں: «ولكن قد يقول قائل: إن لله أكثر من يدين لقوله تعالى: ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا ﴾ (يس:۷۱) فأيدينا هنا جمع...؟ قلنا: فالجواب أن يقال: جاءت اليد مفردةً مثناةً وجمعًا. أما اليد التي جاءت بالإفراد، فإنّ المفرد المضاف يفيد العموم، فيشمل كل ما ثبت لله من يد...، وأما المثنى والجمع فنقول: إن الله ليس له إلا يدان اثنتان...، فإما أن نقول بما ذهب إليه بعض العلماء من أنّ أقل الجمع اثنان، وعليه فـ «أَيْدِينَآ» لا تدل على أكثر من اثنتين. وإما أن نقول: إن المراد بهذا الجمعِ التعظيمُ». (شرح العقيدة الواسطية، ص۲۹۹. وانظر: مجموع الفتاوى ۳۶۷/۶)

سلفی حضرات بھی تاویل کرتے ہیں:

۱- ﴿ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴾.(فصلت) أي: علمه لكل شيء محيط. یعنی علم کے اعتبار سے محیط ہے۔

۲- ﴿ وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُوْنَ ﴾.(الأنعام) أي: في السماوات وفي الأرض بعلمه.

۳- ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾.(الحديد:٤) أي بعلمه. یعنی اپنے علم کے اعتبار سے تمہارے ساتھ ہے۔

۴- ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ ﴾.(ق) یعنی علم اور قدرت کے اعتبار سے شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔

۵- ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ﴾.(البقرة:۱۱۵) وجہ کی تاویل علم اور قدرت سے کرتے ہیں۔

اور اگر تاویل نہ کی جائے تو ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهٗ ﴾. (القصص:۸۸) کا العیاذ باللہ کیا یہ ترجمہ ہوگا کہ وجہ مبارک کے علاوہ ہاتھ پاؤں سب کچھ ہلاک ہونے والا ہے۔ اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں؛ اس لیے اس سے مراد کل شيء هالك إلا ذاته ہوگا۔

اسی طرح ﴿ وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ زَكٰوةٍ تُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ ﴾.(الروم:۳۹) ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ ﴾.(الدهر:۹) ﴿ وَالَّذِيْنَ صَبَرُوا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ ﴾.(الرعد:۲۲) ﴿ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ ﴾.(الكهف:۲۸) وقال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: «أعوذ بوجهك».(صحيح البخاري، رقم:٤٦٢٨) میں وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی رضا مراد ہے۔

اور اگر تاویل نہ کریں تو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.(الشوری:١١) کا مطلب ہوگا: ليس مثل مثله شيء؛ اس لیے کہ کاف بھی تشبیہ کے لیے ہے، تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ کے مثل کی مثل نہیں، یعنی ایک مثل ہے؛ مگر اس مثل کا دوسرا مثل نہیں۔ نعوذ باللہ۔ اس میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ مثل المثل کی نفی مستلزم ہے نفیِ مثل کو، یا کاف زائد ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی تاویلات ہیں۔

٤١- وَالْمِعْرَاجُ حَقٌّ، وَقَدْ أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعُرِجَ[(١)] بِشَخْصِهِ فِي الْيَقَظَةِ[(٢)] إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ[(٣)] إِلَى حَيْثُ[(٤)] شَاءَ اللهُ مِنَ الْعُلَا، وَأَكْرَمَهُ اللهُ بِمَا شَاءَ، وَأَوْحَى إِلَيْهِ مَا أَوْحَى.[(٥)]

ترجمہ: اور معراج برحق ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو رات کے وقت سیر کرائی گئی اور حالت بیداری میں آپ کی ذات اقدس کو آسمان کی طرف اٹھایا گیا، پھر اللہ تعالی نے جہاں تک چاہا بلندیوں پر آپ کو لے جایا گیا، پھر اللہ تعالی نے جس چیز کے ساتھ چاہا آپ کو عزت بخشی۔ اور اپنے بندے کی طرف وحی کی جو وحی کرنی چاہی۔ جو کچھ انھوں نے دیکھا دِل نے اس میں غلطی نہیں کی۔ یعنی آنکھوں نے جو کچھ دیکھا دل نے اس کے سمجھنے میں غلطی نہیں کی۔

معراج برحق ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حالت بیداری میں جسم وروح کے ساتھ آسمانوں پر اور پھر جہاں تک اللہ نے چاہا تشریف لے جانا حق ہے، ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ اللہ تعالی نے آپ کو اس آسمانی سفر کے ذریعے عزت بخشی اور آپ کو جن احکام کی وحی کرنی چاہی کی۔ اس سفر میں جو کچھ آپ کی آنکھوں نے دیکھا دل نے اس کی تصدیق کی اور اس پر یقین کیا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں معجزہ معراج کی خصوصیت:

مصنف رحمہ اللہ نے اس رسالہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں سے صرف معراج کا ذکر فرمایا ہے؛ اس لیے کہ معراج ایک اہم معجزہ ہے اور اس کا تعلق غیب کی خبر دینے سے ہے، کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد حرام سے بیت المقدس اور پھر بیت المقدس سے آسمانوں پر جاتے اور واپس آتے

---

(١) قوله «وعرج» سقط من ٢٠، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٣. وسقط من ٢٨ قوله «بشخصه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «في اليقظة» سقط من ٢. والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) قوله «ثم» سقط من ٩، ١١، ١٥. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) في ١٧، ٢٢، ٢٥، ٣٠ «حيث ما» وفي ١٤ «حيث» فقط. والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) في ١٩، ٢٢، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٥، ٣٦ «وأوحى إلى عبده ما أوحى». وفي ٣، ٣١ «فأوحى إليه ما أوحى». وفي ١، ١٨ «﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۝١٠﴾». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.

وفي بعض المطبوعات من المتن والشروحات بعده زيادة «﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝١١﴾. فَصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الآخِرَةِ وَالأُولَى». ولم نجده في أحد من المخطوطات.

نہیں دیکھا؛ جبکہ اکثر معجزات کا تعلق مشاہدے سے ہے، مثلاً قرآن کریم، آپ کی انگلیوں سے پانی کا نکلنا، ستون حنانہ کا آپ کی جدائی پر بچوں کی طرح رونا، ان سب معجزات کا لوگوں نے مشاہدہ کیا، اور معجزہ معراج لوگوں کے سامنے نہیں ہوا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بتانے پر لوگوں کو پتا چلا۔

معراج کے معنی اور اس کی تاریخ:

معراج عروج سے ہے صعود کے معنی میں، یعنی اوپر چڑھنا: ﴿تَعْرُجُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ﴾. (المعارج: ٤)

سفر ارضی کو اِسراء اور سفر سماوی کو معراج کہا گیا۔ اسراء کا ذکر قرآن کریم میں موجود ہے؛ ﴿سُبْحٰنَ الَّذِيْٓ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِيْ بٰرَكْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِيَهٗ مِنْ اٰيٰتِنَا﴾. (الإسراء)

اور معراج احادیث مشہورہ سے ثابت ہے۔ علامہ تفتازانی نے لکھا ہے: «فالإسراء وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب. والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور. ومن السماء إلى الجنة أو إلى العرش أو غير ذلك آحاد». (شرح العقائد النسفية، ص١٤٤، مكتبة خير كثير، كراتشي)

اسراء و معراج کی تاریخ:

اسراء و معراج کی تاریخ کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: فتح الباري ٧/ ٢٠٣، باب المعراج. وعمدة القاري، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء ٣/ ٢٣٨. وروح المعاني ١٤/ ٧/ ٣)

اصح قول کے مطابق ہجرت سے ایک سال پہلے ٢٧ رجب المرجب شبِ دوشنبہ کو معراج ہوئی۔

ابن عبد البرؒ، عبد الغنی المقدسیؒ اور امام نوویؒ کا یہی قول ہے۔ علامہ کوثری فرماتے ہیں: «وعلى ذلك عمل الأمة». (مقالات الكوثري، ص٤١٧)

معراج کے لغوی معنی سیڑھی، زینہ وغیرہ کے ہیں، گویا براق معراج میں صعود کرتا اور چڑھتا رہا۔ جیسا کہ بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے؛ «فغُسل قلبي، ثم حُشِي ثم أعيد، ثم أتيت بدابة دون البغل، وفوق الحمار أبيض، - فقال له الجارود: هو البراق يا أبا حمزة؟ قال أنس: نعم - يضع خطوه عند أقصى طرفه، فحملت عليه، فانطلق بي جبريل حتى أتى السماء الدنيا». (صحيح البخاري، رقم: ٣٨٨٧)

جبکہ بیہقی کی "دلائل النبوۃ" میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ تفصیل ہے کہ بیت المقدس تک سفر براق سے ہوا، اور پھر بیت المقدس سے آسمان کا سفر معراج سے ہوا، اور یہ معراج وہی زینہ ہے جس کے ذریعہ مؤمنین کی ارواح اوپر چڑھتی ہیں؛ «ثم دخلت أنا وجبريل عليه السلام بيت المقدس فصلى كل واحد منا ركعتين، ثم أتيت بالمعراج الذي تعرج عليه أرواح بني آدم». (دلائل

النبوة للبيهقي ٢/٣٩٠)

لیکن بیہقی کی اس روایت کے ایک راوی ہارون العبدی کو کو ابو زرعہ اور ابو حاتم نے ضعیف، اور نسائی وحاکم نے متروک، اور جوزجانی نے «كذاب مفتر» کہا ہے۔

معراج بیداری کی حالت میں جسم اور روح دونوں کے ساتھ ہوئی:

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ معراج محض روحانی و منامی نہیں تھی؛ بلکہ بیداری کی حالت میں جسم اور روح دونوں کے ساتھ ہوئی۔

اشکال: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: «ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم». (سيرة ابن إسحاق، ص٢٩٥)

جواب:

(١) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس وقت موجود نہ تھیں؛ کیونکہ معراج ہجرت سے پہلے ہوئی تھی۔

(٢) اس کی سند میں «بعض آل أبي بكر» کا ذکر ہے، جو مجہول ہے۔

اشکال: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ «كانت رؤيا من الله تعالى صادقة». (سيرة ابن هشام ١/٤٠٠)

جواب:

سند منقطع ہے؛ اس لیے کہ ابن اسحاق کے شیخ یعقوب بن عتبہ کی ملاقات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے نہیں ہوئی۔ قال الكوثري رحمه الله: «وأما ما يروى عن معاوية من أن الإسراء رؤيا صادقة، فغير ثابت عنه أيضًا للانقطاع بين شيخ ابن إسحاق: يعقوب بن عتبة، وبين معاوية؛ لأنه توفي سنة ١٢٨هـ وأين هذا التاريخ من وفات معاوية». (مقالات الكوثري، ص٤١٩)

کتبِ طبقات وتراجم میں یعقوب بن عتبہ کی تاریخ ولادت کا ذکر نہیں ملتا؛ البتہ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ یعقوب بن عتبہ کی ملاقات صرف حضرت السائب بن یزید رضی اللہ عنہ (م:٩١ھ) سے ہے۔ (تہذیب التہذیب ١١/٣٩٢) جس معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا۔

ابو العباس شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں روایتیں صحیح روایات کو درجہ اعتبار سے ساقط کرنے کے لیے وضع کی گئی ہیں۔ «فهذا من وضع الزنادقة».

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عرش پر جانا اور بیٹھنا ثابت نہیں:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آسمانوں پر جانا اور جنت اور دوزخ کا مشاہدہ کرنا صحیح روایات میں مذکور

ہے؛ لیکن عرش پر جانا اور بیٹھنا ثابت نہیں۔

مولانا عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ «الآثار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة» اور «غاية المقال في ما يتعلّق بالنّعال» میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عرش پر جانا اور بیٹھنا ثابت نہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ نے مقام محمود کی تفسیر میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ ہے جہاں اللہ تعالیٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ بٹھائیں گے۔

تفصیل مصنف کی عبارت «وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُونَهُ» کے تحت گزر چکی ہے۔

معراج میں رؤیت باری تعالیٰ ہوئی تھی، یا نہیں؟:

حضرت ابن عباس اور حضرت انس رضی اللہ عنہما رؤیت کو تسلیم کرتے ہیں؛ جبکہ حضرت عائشہ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔

آیات کریمہ: ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ۞ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۞ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۞﴾. (النجم)

بعض مفسرین ان آیات کا تعلق رؤیتِ جبرئیل علیہ السلام سے جوڑتے ہیں اور یہی صحیح ہے، اور بعض رؤیتِ باری تعالیٰ کو ثابت کرتے ہیں۔ اور ایک قول یہ ہے کہ بعض کا تعلق اللہ تعالیٰ سے اور بعض کا جبرئیل علیہ السلام سے ہے۔

حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ آخری آیات: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ۞ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ۞﴾. (النجم) کا تعلق دیدارِ الٰہی سے ہو سکتا ہے، اور ابتدائی آیات کا تعلق حضرت جبریل کی رؤیت سے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث میں موجود ہے: «فقالت (أي: عائشة): أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «إنّما هو جبريل لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين». (صحيح مسلم، باب معنى قول الله عز وجل: وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً أُخْرٰى، رقم:٢٨٧)

حضرت ابوہریرہ، ابن عباس اور عروہ بن زبیر وغیرہ رضی اللہ عنہم اللہ تعالیٰ کی رؤیت کے قائل ہیں۔

مروان نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا: «هل رأى محمدٌ ربَّه، فقال: نعم». (راجع: تفسير القرطبي، الأنعام:١٠٣. والتوحيد لابن مندة، رقم:٤٨٢/٢)

طبرانی نے "المعجم الاوسط" میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے: «إنّ محمدًا صلى الله عليه وسلم رأى ربَّه مرتين: مرةً ببصره، ومرةً بفؤاده». (المعجم الأوسط، رقم:٥٧٦١)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «وفي كتاب السنة للخلال عن المروزي: قلت لأحمد: إنهم يقولون: إن عائشة قالت: من زعم أن محمدًا رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله تعالى. فبأي شيء يدفع قولها؟ قال: بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «رأيتُ ربي»، وقول النبي صلى الله عليه وسلم أكبر من قولها». (فتح الباري ٦٠٨/٨)

اور نسائی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے: «أتعجبون أن تكون الخلةُ لإبراهيم، والكلامُ لموسى، والرؤيةُ لمحمد صلى الله عليه وسلم». (السنن الكبرى للنسائي، رقم:١١٤٧٥. وأخرجه الحاكم في المستدرك، رقم:٣١١٤. وصحَّحه على شرط البخاري. وقال الذهبي: على شرط البخاري ومسلم)

وروى أحمد بإسناد قوي عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رأيتُ ربي تبارك وتعالى». (مسند أحمد، رقم:٢٥٨٠. وابن أبي عاصم في السنة، رقم:٤٣٣. والآجري في الشريعة، رقم:١٠٣٣)

امام ترمذی سند حسن کے ساتھ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کرتے ہیں: «رأى محمدٌ ربَّه. قال عكرمةُ: قلتُ: أليس اللهُ يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. قال: ويحك، ذاك إذا تجلَّى بنوره الذي هو نورُه، وقد رآى محمدٌ ربَّه مرتين». (سنن الترمذي، باب: ومن سورة النجم، رقم:٣٢٧٩. وابن أبي عاصم في السنة، رقم:٤٣٧)

وعن أبي ذر قال: سألتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم: هل رأيتَ ربَّكَ؟ قال: «نورٌ أنَّى أَراهُ». وفي رواية عبد الله المازني: «نُورانِيٌّ أراه». وعن عبد الله بن شقيق قال: قلت لأبي ذرٍّ: لو رأيتُ رسولَ اللهِ لسألتُه، فقال: عن أي شيءٍ كنتَ تَسألُه؟ قلتُ: سألتُه هل رأيتَ ربَّكَ؟ فقال أبو ذر: قد سألتُه، فقال: «رأيتُ نورًا». (صحيح مسلم، باب في قوله عليه السلام: نور أنى أراه، رقم: ٢٩١-٢٩٢)

رؤیت باری تعالیٰ سے متعلق مختلف اقوال کے درمیان تطبیق:

مفسرین نے لکھا ہے کہ تطبیق یہ ہے کہ وہ رؤیت نہیں ہوئی جس کے سامنے نگاہ ٹھہر سکتی ہے۔
ابو موسی اشعری کی حدیث میں ہے: «حِجابُه النورُ، لو كشَفه لأحرقتْ سُبُحاتُ وَجهه (أي أنوارُ وجهه) ما انتهى إليه بصرُه مِن خلقِه». اور وہ رؤیت ہوئی جس کے سامنے نظر اور بصر ٹھہر سکتی ہے۔ یا یوں کہیے کہ اعلی درجے کی رؤیت نہیں ہوئی؛ بلکہ رؤیت دون رؤیت ہوئی، یا ذات کا حقیقی مشاہدہ نہیں ہوا؛ بلکہ نور کا مشاہدہ ہوا، یا قلب کے ساتھ مشاہدہ ہوا، نہ کہ بصر کے ساتھ۔ اور جس روایت میں رؤیت بصری کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہو گا کہ قلب کے اندر رؤیت بصری رکھی گئی۔

رؤیت باری تعالی کے مسئلے کی تشریح مفسرین نے سورہ نجم کی آیات کے ذیل میں فرمائی ہیں، اور فتح الباری اور فتح الملہم شرح مسلم وغیرہ میں بھی اس کی تشریح موجود ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہی ہے کہ معراج مع الروح والجسد واقع ہوئی ہے، جس کے چند دلائل یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

دلائل معراج الروح مع الجسد:

(۱) آیتِ اسراء کو سُبْحٰنَ سے شروع کیا گیا ہے، اور سُبْحٰنَ کا استعمال مقامِ تعجب میں ہوتا ہے، جہاں اللہ تعالیٰ کے عجائباتِ قدرت کا بیان ہو۔ كلمة سبحان تستعمل في تنـــزيه الله تعالَى عن العجز عند مشاهدة آياته. اور تعجب کے موقعہ پر استعمال کا تقاضا یہ ہے کہ معراج کے واقعہ میں غایتِ تعجب کو ثابت کیا جائے؛ جبکہ صرف روح کے ساتھ سفر ملکوت وسماوات میں کوئی تعجب کی بات نہیں؛ بلکہ عام لوگوں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔

(۲) اس آیتِ کریمہ میں "عبد" کا لفظ آیا ہے، جو روح اور جسد کے مجموعہ پر بولا جاتا ہے، جیسے: ﴿وَّ اَنَّهٗ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللّٰهِ يَدْعُوْهُ﴾. (الجن:١٩) اور ﴿اَرَءَيْتَ الَّذِيْ يَنْهٰى ۙ عَبْدًا اِذَا صَلّٰى ؕ﴾. (العلق)

(۳) اسراء کا لفظ بھی جسد کے لیے مستعمل ہے، جیسے: ﴿فَاَسْرِ بِاَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ الَّيْلِ﴾. (هود:٨١) اور ﴿وَاَوْحَيْنَاۤ اِلٰى مُوْسٰۤى اَنْ اَسْرِ بِعِبَادِيْۤ اِنَّكُمْ مُّتَّبَعُوْنَ﴾. (الشعراء:٥٢)

(۴) اگر خواب کا واقعہ ہوتا تو اس میں تعجب اور انکار کی کیا بات تھی؟ خواب میں تو لوگ کچھ بھی دیکھ سکتے ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا صعود وعروج اس طرح ہے، جیسے جبرئیل ں کا نزول کہ مع الجسد ممکن ہے اس میں ہرگز کوئی استبعاد نہیں۔ (راجع للدلائل والبحث التفصيلي مع أجوبة المنكرين: شرح العقائد، ص٢١٩-٢٢٢. والنبراس، ص٢٩٢-٢٩٤. ومقالة الكوثري المسماة بـ «الإسراء والمعراج» ضمن مقالاته. وشرح المقاصد ٤٨/٥-٤٩. ومفاتيح الغيب، الإسراء:١. وروح المعاني، الإسراء:١)

حالت بیداری میں معراج کے عدم قائلین کے شبہات اور ان کے جوابات:

(۱) صحیح بخاری وغیرہ میں ہے: «واستيقظ وهو في المسجد الحرام». (صحيح البخاري، رقم:٧٥١٧)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ سو رہے تھے۔

جواب (۱): یہ روایت شریک کی ہے جو اگرچہ بخاری کے راوی ہیں؛ مگر کثیر الغلط ہیں، یہی وجہ ہے کہ منازل الأنبياء في السماء کی ترتیب میں بھی ان سے غلطی ہوئی ہے۔

(۲) یہ الفاظ حدیث کے آخر میں آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکوت السماوات کی سیر سے

زمین پر آنے کو بیداری سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (شرح النووي على مسلم، باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم ٢١٠/٢. فتح الباري، باب المعراج ٢٠٤/٧)

معراج کی ابتدا کے بارے میں بخاری کی ایک روایت میں «فُرِج عن سقف بيتي وأنا بمكة» (رقم:٣٤٩) کے الفاظ آئے ہیں، اور دوسری روایت میں ہے: «بينما أنا في الحطيم». (رقم:٣٨٨٧) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا حطیمِ کعبہ سے ہوئی؛ لیکن اس میں یوں تطبیق ہو سکتی ہے کہ اپنے گھر سے حطیم تشریف لائے اور حطیم سے اسراء کا سفر شروع ہوا۔

تاریخ اور سیرت کی کتابوں کے مطابق معراج کی ابتدا حضرت امِ ہانی کے گھر سے ہوئی۔ یہ خلافِ ظاہر ہے؛ اس لیے کہ آدمی اپنے گھر میں سوتا ہے، الا یہ کہ تاویل کی جائے کہ آپ کا گھر بعد میں امِ ہانی کا گھر بن گیا تھا؛ اس لیے کہ ہجرت کے بعد آپ ﷺ کا گھر عقیل کے قبضہ میں آیا جو اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے، بعد میں یہ آپ کی چچازاد بہن امِ ہانی کے قبضہ میں آیا ہو گا، تو انتہا کے اعتبار سے وہی گھر امِ ہانی کا ہے۔

(۲) ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِيْٓ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾. (الإسراء:٦٠) کی بعض مفسرین نے معراج کے واقعہ سے تفسیر کی ہے۔

جواب(۱) : رؤیا سے مراد خواب ہے، اور اس سے مراد معراج نہیں؛ بلکہ فتح مکہ ہے جس میں تاخیر ہوئی۔ اور اگر معراج مراد لیا جائے تو رؤیا عین مراد ہو گا؛ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما مذکورہ آیت کریمہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں: « هي رؤيا عين أُرِيَها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أُسرِي به». (صحيح البخاري، رقم:٤٧١٦)

اور درجِ ذیل اشعار بھی اس پر شاہد ہیں کہ رؤیا عجیب شے کے معاینہ کے معنی میں بھی آتا ہے:

مضى اللّيلُ والفضل الذي لك لا يمضي ۞ ورؤياك أحلَى في العيون من الغمض

(ديوان المتنبي، ص١٠)

رات گزر گئی ؛لیکن آپ کی فضیلت ختم نہیں ہوئی ، اورآپ کا دیدار آنکھوں میں نیند سے زیادہ لذیذ ہے۔

و كبّر للرؤيا وهش فؤاده ۞ وبشّر قلبًا كان جَمًّا بلابله

(حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٤/٦. روح المعاني ٩/٨. سبل الهدى والرشاد ٦٩/٣)

شاعر نے شکاری کی تعریف کی اور کہا کہ جب شکار دیکھا اور خوشی کے مارے تکبیر بلند کی اور اس دل کو خوشخبری سنائی جس کی پریشانی زیادہ تھی کہ معلوم نہیں شکار ملے گا یا نہیں۔

یہاں بھی رؤیا عین مراد ہے۔ تو آیت کا معنی ہو گا: اور ہم نے جو نظارہ تمھیں دکھایا، اُس کو (کافر) لوگوں کے لیے بس ایک فتنہ بنا دیا۔

(۳) اوپر حرارت اور برودت ہے تو ان دونوں سے حفاظت کیسے ہوئی؟ بعض فلسفی کہتے ہیں کہ اوپر کرۂ ناریہ بھی ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ نے جب انسانوں کو یہ قدرت عطا فرمائی ہے کہ وہ اپنی حفاظت کا سامان مہیا کر لیتے ہیں تو کیا وہ خود اس پر قادر نہیں کہ اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت فرمائے؟ اور اب تو کرۂ ناریہ ایک خیالی پلاؤ ہے حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

(۴) اتنی قلیل مدت میں اتنا لمبا سفر کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب(۱): آج کل کے سائنسدان اس بات پر متفق ہیں کہ سرعت کی کوئی حد نہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اللہ تعالیٰ نے ایسی سرعت عطا فرمائی جس کی نظیر دنیا میں نہیں پائی جاتی۔

(۲) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو براق پر لے جایا گیا۔ اور براق برق سے ہے جس کے معنی بجلی کے ہیں، گویا قوتِ ملکی براق کی شکل میں متشکل ہو گئی۔

(۳) حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کبھی جسم پر روح کی حالت طاری کر دیتے ہیں والجسم یصیر کالروح. تو جس طرح روح کی سرعت کی کوئی حد نہیں اسی طرح جسم پر روح کی حالت طاری ہونے سے جسم کی سرعت کی بھی کوئی حد نہیں رہتی۔

(۴) اجسام جتنے بھی ہیں زمین ہو یا ستارے یا اجرامِ فلکیہ ان میں کشش ثقل پائی جاتی ہے، جسے انجذاب سے تعبیر کرتے ہیں۔ اللہ کے حکم سے اس انجذاب کو متوجہ کیا گیا۔ اس کے ساتھ روح کی سرعت اور براق کی سرعت اور قوت سب نے ملکر تھوڑی سی مدت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو آسمانوں میں پہنچا دیا۔

مذکورہ بالا مضمون کا خلاصہ حضرت مولانا شمس الحق افغانیؒ کے ایک مضمون سے ماخوذ ہے۔

بیت المقدس سے معراج کی ابتدا کی حکمت:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج کی ابتدا خانہ کعبہ کے بجائے بیت المقدس سے ہوئی۔ یعنی پہلے آپ کو بیت المقدس لے جایا گیا، اور پھر وہاں سے آسمانی سفر شروع ہوا۔ اس کی ایک حکمت یہ ہو سکتی ہے کہ اس کے ذریعہ آپ کے دعویٰ معراج کی سچائی کو ظاہر کرنا مقصود تھا۔ کفار قریش نے جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیت المقدس سے متعلق سوال کیا تو آپ نے ان کے سامنے بیت المقدس کا تعارف پیش کر دیا۔ اگر معراج کی ابتدا خانہ کعبہ سے ہوتی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے سامنے آسمانوں کے مشاہدات پیش کرتے تو وہ آسمانی خبروں کو نہ مانتے۔ اس کے علاوہ اور بھی متعدد حکمتیں ہو سکتی ہیں۔

سفر معراج کا مقصد:

سفر معراج سے مقصود عظیم نشانیوں کا مشاہدہ کرانا، انبیا علیہم السلام سے ملاقات، پانچ نمازوں کی فرضیت، سورۂ بقرہ کی آخری آیات کا نزول اور یہ خوشخبری تھی کہ «من مات و لم يشرك بالله دخل الجنّة».

اسراء و معراج کے موضوع پر متعدد علماء کی تصانیف موجود ہیں۔ شیخ محمد بخیت المطیعي کا بھی اس موضوع پر «الكلمات الطيبات في المأثور عن الإسراء والمعراج من الروايات...» کے نام سے ایک اچھا رسالہ ہے۔

معراج کا مختصر واقعہ:

ہجرت سے ایک سال پہلے ۲۷/رجب المرجب شبِ دوشنبہ کو رسول اللہ ﷺ حطیم کعبہ میں لیٹے ہوئے تھے کہ جبرئیل اور میکائیل علیہما السلام آئے، اور کہا کہ ہمارے ساتھ چلیے، آپ ﷺ کو براق پر سوار کیا گیا، جس کی تیز رفتاری کا یہ حال تھا کہ جس جگہ اس کی نظر پڑتی تھی وہیں قدم پڑتا تھا۔ اس سرعت رفتاری کے ساتھ اول آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ملک شام میں مسجد اقصی تک لے گئے، یہاں پر اللہ تعالی نے تمام انبیاء سابقین کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اکرام کے لیے بطور معجزہ جمع فرمایا تھا۔ جبرئیل علیہ السلام نے یہاں پہنچ کر اذان دی، انبیاء و رسل کی صفیں تیار ہو کر کھڑی ہوئیں، لیکن سب اس کا انتظار کر رہے تھے کہ نماز کون پڑھائے؟ جبرئیل امین نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دست مبارک پکڑ کر آگے کر دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام انبیاء و مرسلین اور ملائکہ کو نماز پڑھائی۔ یہاں تک عالم دنیا کی سیر تھی جو براق پر ہوئی۔

اس کے بعد رسول اللہ ﷺ کو مسجد اقصی سے آسمان پر لے جایا گیا۔ بعض روایات کے مطابق یہ آسمانی سفر براق پر نہیں، بلکہ بذریعہ معراج ہوا۔ معراج کے معنی سیڑھی یا زینہ کے ہیں، زینہ کی آج کل بھی بہت سی قسمیں ہیں، ان میں ایک طریقہ لفٹ کا بھی ہے، اس کو بھی زینہ کہہ سکتے ہیں۔ وہ کس قسم کا زینہ تھا جس پر نبی کریم ﷺ آسمان تک پہنچے اس کی حقیقت اللہ تعالی ہی جانتے ہیں، کسی روایت میں منقول نہیں۔

پہلے آسمان پر حضرت آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، اور دوسرے پر حضرت عیسی و یحی علیہما السلام سے، اور تیسرے پر حضرت یوسف علیہ السلام سے، اور چوتھے پر حضرت ادریس علیہ السلام علیہ السلام سے، اور پانچویں پر حضرت ہارون علیہ السلام سے، اور چھٹے پر حضرت موسی علیہ السلام سے، اور ساتویں پر حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی۔

اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم سدرۃ المنتہی کی طرف تشریف لے چلے۔ راستہ میں حوض کوثر پر

گزر ہوا۔ پھر جنت میں داخل ہوئے۔ وہاں دستِ قدرت کے وہ عجائب وغرائب دیکھے جو نہ کسی آنکھ نے آج تک دیکھے اور نہ کسی کان نے سنے اور نہ کسی انسان کے وہم وگمان کی وہاں تک رسائی ہوئی۔ پھر دوزخ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کی گئی جو ہر قسم کے عذاب اور سخت شدید آگ سے بھری ہوئی تھی، جس کے سامنے لوہے اور پتھر جیسی سخت چیزوں کی کوئی حقیقت نہیں تھی۔

اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جماعت کو دیکھا کہ مردار جانور کھا رہے ہیں۔ دریافت فرمایا کہ یہ کون ہیں؟ جبریل علیہ السلام نے عرض کیا: یہ وہ ہیں جو لوگوں کے گوشت کھاتے تھے۔ (یعنی ان کی غیبت کرتے تھے)، پھر دوزخ کا دروازہ بند کر دیا گیا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھے اور جبریل امین وہیں ٹھہر گئے، کیونکہ ان کو اس درجہ سے آگے بڑھنے کا حکم نہیں تھا۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آگے بڑھنا اور جبریل علیہ السلام کا پیچھے رہنا ثابت نہیں۔ الدرۃ الفردۃ شرح قصیدۃ البردۃ میں یہ تحقیق لکھی گئی ہے کہ سدرۃ المنتہی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آگے جانا مستند روایات سے ثابت نہیں۔ (۲/۴۶۲، ط: زمزم پبلشرز، پاکستان)

اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالی کی زیارت ہوئی۔ صحیح یہ ہے کہ زیارت فقط قلب سے نہیں بلکہ آنکھوں سے ہوئی ہے۔ یاد رہے کہ اللہ تعالی کے دیدار میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے اور احادیث بھی باہم مختلف ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اور تمام محققین صحابہ وائمہ کی یہی تحقیق ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ میں گر پڑے اور خداوند عالم سے ہم کلامی کا شرف حاصل ہوا۔ اسی وقت نمازیں فرض کی گئیں۔ اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ واپس ہوئے۔ وہاں سے براق پر سوار ہو کر مکہ معظمہ کی طرف تشریف لے چلے۔

راستہ میں مختلف مقامات میں قریش کے تین تجارتی قافلوں پر گزرے جن میں سے بعض کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کیا، اور انھوں نے آپ کی آواز بھی پہچانی اور مکہ واپس ہونے کے بعد اس کی شہادت دی۔ صبح سے پہلے ہی یہ سفر مبارک تمام ہو گیا۔

ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں باب حدیث الإسراء اور باب المعراج کے تحت واقعہ اسراء ومعراج کو تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے اور مختلف روایات واقوال کے درمیان تطبیق بھی ذکر فرمائی ہے۔ ہم نے اختصار کی خاطر یہ واقعہ مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ کی سیرت خاتم الانبیاء سے مختصر حذف واضافے کے ساتھ نقل کیا۔ تفصیل کے لیے فتح الباری ۷/ ۲۴۹-۲۷۷ کی طرف رجوع فرمائیں۔

ہم نے الدرۃ الفردہ شرح القصیدۃ البردہ میں بھی واقعہ معراج کی کچھ تفصیلات لکھی ہیں۔ اور مولانا ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ تعالی نے بھی سیرۃ المصطفی میں خوب تفصیلات بیان فرمائی ہیں، جن میں بعض اہم

باتیں یہ ہیں:

۱- آپ کے سینے مبارک کو چاک کر کے زمزم کے پانی سے سونے کی طشتری میں دھویا گیا۔

۲- راستے میں براق کا شوخی کرنا اور جبریل علیہ السلام کا یہ کہنا کہ تم پر آج تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معزز آدمی سوار نہیں ہوا، اور براق کا پسینہ پسینہ ہونا۔

۳- کھجوروں والی زمین میں اتر کر نماز پڑھنا اور جبریل علیہ السلام کا بتلانا کہ یہ آپ کا مقام ہجرت ہے۔

۴- وادی سینا میں نماز پڑھنا۔

۵- مدین میں نماز پڑھنا۔

۶- بیت اللحم حضرت عیسی علیہ السلام کی جائے پیدائش میں نماز پڑھنا۔

۷- بڑھیا اور بوڑھے کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کرنا اور جبریل علیہ السلام کا یہ کہنا کہ آگے چلیں بڑھیا دنیا ہے اور بوڑھا شیطان ہے۔

۸- انبیاء کی ایک جماعت کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کرنا اور جبریل امین کا یہ کہنا کہ آپ جواب دیں یہ بعض انبیاء ہیں۔

۹- دجال اور خازن النار مالک کو دیکھنا۔

۱۰- سود خور کو پتھروں کو لقمہ بنا بنا کر کھانے کے منظر کو دیکھنا۔

۱۱- کچھ لوگوں کو اس حال میں دیکھنا کہ تخم ریزی کر کے ایک دن میں فصل تیار ہو کر کاٹ لیتے ہیں۔ اور جبریل علیہ السلام کا یہ کہنا کہ یہ مجاہدین ہیں۔

۱۲- زکوۃ نہ دینے والوں کو اس حال میں دیکھنا کہ پتھروں سے ان کے سر کچلے جاتے ہیں اور شرمگاہوں پر چیتھڑے لگے ہیں، اور اونٹوں اور بیلوں کی طرح چرتے ہیں۔

۱۳- دو ہانڈیوں میں گوشت دیکھنا، ایک میں کچا، دوسری میں پکا ہوا، کہ زانی اور زانیات کچا گوشت کھاتے ہیں اور پکا ہوا گوشت یعنی حلال بیوی کو چھوڑتے ہیں۔

۱۴- بعض لوگوں کی زبانیں اور ہونٹ قینچی سے کاٹے جانے کے منظر کو دیکھنا کہ یہ بے عمل خطیب ہیں۔

۱۵- ایک جگہ ٹھنڈی خوشبودار ہوا کو دیکھنا اور دوسری جگہ بدبودار ہوا کو دیکھنا کہ پہلی جگہ جنت کی خوشبو ہے اور دوسری جگہ جہنم کی بدبو ہے۔

۱۶- حضرت موسی علیہ السلام کی قبر پر گزرنا اور ان کو حالتِ نماز میں دیکھنا۔

اسراء کا منکر کافر ہے، اور معراج کا منکر گمراہ ہے:

علما نے لکھا ہے اسراء یعنی حرم مکی سے بیت المقدس تک کا سفر قرآن سے ثابت ہے، اس لیے اس کا منکر کافر ہے، اور معراج کا ثبوت متعدد احادیث صحیحہ سے ہے اس لیے اس کا منکر گمراہ ہے: «لو أنكر المعراج من بيت المقدس لا يكفر، وذلك لأن الإسراء من الحرم إلى الحرم ثابت بالآية، وهي قطعية الدلالة، والمعراج من بيت المقدس إلى السماء ثبت بالسنة، وهي ظنية الرواية والدراية». (منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص٣٢٢. وانظر: فتح القدير ١/٣٥٠، باب الإمامة)

اور اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ آسمانوں میں حضرت جبریل علیہ السلام کے دیکھنے کا ذکر قرآن کریم میں ہے: ﴿وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى ۝ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى ۝ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰى ۝﴾. (النجم)

تو اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں سدرۃ المنتہی کے پاس دیکھنے کا ذکر ہے، جس کے لیے وہاں چڑھنا ضروری نہیں، یہ رؤیت نیچے سے بھی ہو سکتی ہے۔ ہاں اوپر تشریف لے جانا احادیث اور اخبار آحاد سے ثابت ہے، جس پر ہمارا ایمان ہے۔

٤٢- وَالْحَوْضُ الَّذِي أَكْرَمَهُ اللهُ تَعَالَى بِهِ -غِيَاثًا لِأُمَّتِهِ- حَقٌّ.

ترجمہ: اور حوضِ کوثر برحق ہے، جس کے ذریعہ اللہ تعالی نے آپ کو عزت بخشی آپ کی امت کی سیرابی کے لیے۔

الحوضُ: (۱) پانی جمع ہونے کی جگہ جس کے ہر طرف حد بنی ہوئی ہو۔ (۲) تالاب۔ (۳) بند، وغیرہ۔

الغِیاث: سامانِ مدد، امداد۔

قیامت کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حوض کوثر عطا کیا جائے گا:

قیامت کے روز ہر نبی کو ایک حوض عطا کیا جائے گا، جس سے وہ اپنی امت کو سیراب کریں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: مجھے امید ہے کہ سب سے زیادہ لوگ میرے حوض پر آکر سیراب ہوں گے۔قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن لكل نبي حوضًا، وإنهم يتباهون أيهم أكثر واردة، وإني أرجو أن أكون أكثرهم واردة».(سنن الترمذي، رقم:٢٤٤٣، وهو حديث صحيح)

وقال اللہ تعالیٰ: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ①﴾.(الكوثر) وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أتدرون ما الكوثر؟...إنه نهر وعدنيه ربي عز وجل، عليه خير كثير، هو حوضٌ ترِد عليه أمتي يوم القيامة». الحديث.(صحيح مسلم، رقم:٤٠٠)

آخرت میں دو حوض ہیں: (۱) محشر میں حوض کوثر۔ (۲) جنت میں نہر کوثر۔

حوض کوثر کا مختصر ذکر احادیث کی روشنی میں:

حوض کا طول و عرض:

(۱) میرے حوض کا طول ایک مہینہ کی مسافت کا ہے اور اس کے چاروں کونے برابر ہیں۔ یعنی طول و عرض یکساں ہیں۔ (۲) ایلہ سے عدن کی مسافت۔ (۳) صنعاء سے مدینہ۔ (۴) مدینہ سے شام۔ (۵) مدینہ سے عمان۔ (٦) عمان سے ایلہ۔ (۷) ایلہ سے صنعاء۔

یہ سات روایات تو فقط مسلم شریف میں ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی مختلف مسافتیں ذکر کی گئی ہیں، جیسے کوفہ سے مکہ مکرمہ وغیرہ۔

روایات میں حوض کی مسافت حاضرین کے فہم کے مطابق مختلف شہروں کی مسافتوں کے ذریعہ سمجھایا گیا ہے، اس سے کوئی تحدید مقصود نہیں؛ بلکہ ایک اندازہ مقصود ہے۔ سب کا حاصل یہ ہے کہ یہ حوض بہت وسیع و عریض ہے۔ علمائے کرام نے مختلف طرح سے ان روایات میں تطبیق دی ہے۔ (دیکھئے: فتح الباري

١١/٤٧٠-٤٧٢. شرح النووي على مسلم، باب إثبات حوض نبينا صلى الله عليه وسلم. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ٩٢/٦ و٩٤-٩٥، باب في عظم حوض النبي صلى الله عليه وسلم)

حوض کوثر کے پانی کے اوصاف:

(۱) برف سے زیادہ سفید / چاندی سے زیادہ سفید / دودھ سے زیادہ سفید۔
(۲) شہد سے زیادہ میٹھا / دودھ کے ساتھ شہد ملایا جائے، اس سے زیادہ میٹھا۔
(۳) برف سے زیادہ ٹھنڈا۔
(۴) مشک سے بہتر خوشبو والا۔

پینے کے برتن:

(۱) اس کے آب خورے ستاروں کی طرح مقدار میں ہیں۔
(۲) ستاروں سے زیادہ ہیں۔
(۳) صاف، بے بادل اور اندھیری رات میں تاروں اور ستاروں کی مقدار سے بھی زیادہ ہیں۔
(۴) بعض روایات میں ان برتنوں کے لیے کیزان کا لفظ آیا ہے، جس کا معنیٰ: ڈونگا، دستے والا پیالہ۔
(۵) بعض روایات میں سونے کے جگ کا ذکر ہے: أباريق الذهب والفضة.
(۶) یہ برتن جنت کے ہیں۔

مزید اوصاف واحوال:

- اس کے کناروں کا جواہرات سے مرقع ہونا بھی بہت سی احادیث میں بیان کیا گیا ہے۔
- اس کے دونوں کنارے سونے کے ہیں۔
- یہ نہر موتیوں اور یاقوت پر بہتی ہے۔
- حوض کوثر میدانِ حشر میں ہوگا اور اس میں دو پرنالوں کے ذریعہ جنت کی نہر کوثر کا پانی ڈالا جائے گا۔
- ایک روایت میں ہے کہ ان دو پرنالوں میں سے ایک سونے کا ہوگا اور ایک چاندی کا ہوگا۔
- ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ کی قسم! میں اس وقت اپنے حوض کو دیکھ رہا ہوں۔
- میں حوض پر تمہارا پیش رو ہوں گا۔ یعنی تمہارا انتظار کروں گا۔
- کچھ لوگ اس کی طرف آنا چاہیں گے، مگر انہیں وہاں سے ہٹا دیا جائے گا۔
- بعض روایات میں ان اعمال کا ذکر بھی ملتا ہے جو حوض کوثر سے محرومی کا سبب بنتے ہیں۔
- ہر نبی کا حوض ہوگا۔

جن احادیث کا اوپر کا ترجمہ لکھا گیا وہ احادیث یہ ہیں:

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن حوضي أبعد من أيلة من عدن لهو أشد بياضا من الثلج، وأحلى من العسل باللبن، ولآنيته أكثر من عدد النجوم».

وفي رواية: «أنا فرطكم على الحوض، من ورد شرب، ومن شرب لم يظمأ أبدا».

وفي رواية: «حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، وماؤه أبيض من الورق، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء، فمن شرب منه فلا يظمأ بعده أبدا».

وفي رواية: «وإني والله لأنظر إلى حوضي الآن».

وعن حارثة، أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال: «حوضه ما بين صنعاء والمدينة» فقال له المستورد: ألم تسمعه قال: «الأواني»؟ قال: لا، فقال المستورد: «ترى فيه الآنية مثل الكواكب».

عن أبي ذر، قال: قلت: يا رسول الله ما آنية الحوض قال: «والذي نفس محمد بيده لآنيته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها، ألا في الليلة المظلمة المصحية، آنية الجنة من شرب منها لم يظمأ آخر ما عليه، يشخب فيه ميزابان من الجنة، من شرب منه لم يظمأ، عرضه مثل طوله، ما بين عمان إلى أيلة، ماؤه أشد بياضا من اللبن، وأحلى من العسل».

وفي رواية: فسئل عن عرضه فقال: «من مقامي إلى عمان» وسئل عن شرابه فقال: «أشد بياضا من اللبن، وأحلى من العسل، يَغُتُّ فيه ميزابان يمدانه من الجنة، أحدهما من ذهب، والآخر من ورق».

وفي رواية: «قدر حوضي كما بين أيلة وصنعاء من اليمن، وإن فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء».

وفي رواية: «وإن بعد ما بين طرفيه كما بين صنعاء وأيلة». (الروايات كلها من: صحيح مسلم، باب إثبات حوض نبينا صلى الله عليه وسلم وصفاته)

وفي حديث آخر: «حوضي كما بين الكوفة إلى الحجر الأسود».(سنن الترمذي، رقم:٢٤٤٥، باب ما جاء في صفة أواني الحوض)

وفي رواية: «حافتاه من ذهب، ومجراه على الدر والياقوت، تربته أطيب من المسك». (سنن الترمذي، رقم:٣٣٦١، باب ومن سورة الكوثر)

وفي رواية: «إن لكل نبي حوضا وإنهم يَتباهون أَيُّهم أكثر واردة، وإني أرجو أن أكون أكثرهم واردة».(سنن الترمذي، رقم:٢٤٤٣، باب ماجاء في صفة الحوض)

حوض کوثر کی روایات متواتر ہیں:

حوض کوثر سے متعلق روایات حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ: حوض کوثر کی روایات ۳۰/ سے بھی زائد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں۔ صحیحین میں تقریبا ۲۰ صحابہ کی روایات ہیں۔ صحابہ کے بعد تابعین میں بھی اس کے راوی کثیر تعداد میں ہیں۔ (المفهم ٦/٩٠)

علامہ ناصر الدین دمشقی (م: ۸۴۲ھ) نے حوض کوثر کی روایات ایک رسالے میں جمع فرمائی ہیں۔
(إتحاف السادة المتقين ٢/٣٩)

علاوہ ازیں: اس موضوع پر "الحوض الكوثر" للمحدث بقي بن مخلد (م:۲۷۶ھ)" اور "الذیل علی جزء بقي بن مخلد" لابن بشکوال (م:۵۷۸ھ) دونوں ایک ساتھ مطبوع ہیں۔ یہ کتاب ۱۷۰ صفحات پر مشتمل ہے اور اس میں حوض کوثر سے متعلق تقریبا ۱۱۰ / صحابہ کرام کی مرویات جمع کی گئی ہیں۔

نہرِ حیات کا ذکر احادیث کی روشنی میں:

(۱) یہ نہر جنت کے ابتدائی راستوں میں اس کے دہانوں پر ہے۔

(۲) اس نہر کا نام نہر الحیاۃ، یا نہر الحیاء، یا نہر الحَیوان، یا نہر الجنۃ ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «... فيُبَثُّون على نهر الحيا»، أو قال: «الحيوان»، أو قال: «الحياة»، أو قال: «نهر الجنة». (مسند أحمد، رقم:١١٠١٦)

(۳) ملائکہ، انبیائے کرام اور مؤمنین کی شفاعت کے بعد اللہ تعالیٰ خاص فضل کا مظاہرہ فرماکر ایک ایسی مخلوق کو نکالیں گے جنہوں نے کبھی کوئی بھلائی نہیں کی۔ وہ جل کر کوئلہ ہوچکے ہوں گے، انہیں نہر الحیاۃ میں ڈالا جائے گا، وہ لوگ اس میں اتنی جلدی تر و تازہ ہو جائیں گے، جیسے دانہ پانی کے بہاو میں کوڑے کچرے کی جگہ پر۔ یا جیسے ترکاری یا سبزہ ندی کے کوڑے کرکٹ میں بہت جلدی اُگ جاتی ہے۔ وہ لوگ اس نہر سے موتی کی طرح چمکتے ہوئے نکلیں گے۔ ان کے گلوں میں پٹے ہوں گے، اور ان کے رکاب میں انگوٹھیاں ہوں گی، جنت والے انہیں پہچان لیں گے کہ یہ اللہ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔

فيقول الله عزَّ وجلّ: «شفَعتِ الملائكةُ، وشفَع النبيون، وشفع المؤمنون و لم يبق إلا أرحم الراحمين، فيَقبض قبضةً من النار، فيُخرِج منها قومًا لم يَعمَلوا خيرًا قطّ قد عادوا حُمَمًا، فيُلقِيهم في نهر في أفواه الجنة، يقال له: نهر الحياة، فيَخرُجون كما تخرُج الحِبَّةُ في حَمِيلِ السَّيل، ألا ترونها تكون إلى الحَجَر، أو إلى الشَّجر، ما يكون إلى الشمس أُصَيفِر وأُخَيضِر، و ما يكون منها إلى الظِّلِّ يكون أبيضَ؟ فقالوا: يا رسولَ الله! كأنك كنتَ ترعَى بالبادية! فيخرجون كاللُّؤلُؤ في رِكابهم الخواتم يعرِفهم أهلُ الجنة هؤلاء عتقاء الله». الحديث.

و في رواية: «فيَخرُجون كأنهم عِيدانُ السَّماسِمِ». (صحيح مسلم، رقم:١٨٣، ١٩١)

یا جیسے ترکاری یا سبزہ ندی کے کوڑے کرکٹ میں بہت جلدی اُگ جاتی ہے۔ «فينبتون فيها كما تنبت الحبة في حميل السبيل، أو كما تنبُت الثَّعاريرُ». (المطالب العالية، رقم:٤٥٦٠)

ایک روایت میں ہے: یہ لوگ آگ کے اثرات سے اس طرح صاف ہو جائیں گے جیسے چاند کسوف سے صاف ہو جاتا ہے۔ «فيبرؤون من حَرْقِهم كما يبرأ القمرُ من كُسوفه، فيدخلون الجنة». (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٧٢٩٣)

(۴) انھیں عتقاء اللہ / عتقاء الجبار / عتقاء الرحمن / مُحرَّرُوا الرحمٰن کہا جائے گا۔ یہ کلمات ان کی پیشانیوں پر یا آنکھوں کے درمیان لکھے ہوں گے۔ «قال: فيخرجون كاللؤلؤ في رقابهم الخواتم، يعرفهم أهل الجنة: هؤلاء عتقاء الله». (صحيح مسلم، رقم:١٨٣)

وفي رواية: «فيقول أهل الجنة: هؤلاء عُتَقاءُ الرحمن، أَدخَلَهم الجنةَ بغير عمل عملوه، و لا خيرٍ قَدَّموه». (صحيح البخاري، رقم:٧٤٣٩)

وفي رواية: «فيقول الجبار: بل هؤلاء عُتَقاءُ الجبّار». (مسند أحمد، رقم:١٢٤٦٩. سنن الدارمي، رقم:٥٣)

وفي رواية: «فيقال: هؤلاء محرّرو الرحمن». (مسند أبي يعلى، رقم:٦٥٨٦).

نہر الحیاۃ اور حوض کوثر دونوں الگ الگ ہیں:

جو لوگ ابتداءً جنت میں داخل ہونے والے ہیں (اللهم اجعلنا منهم) وہ سیدھے حوضِ کوثر کے پاس جائیں گے اور اس کا پانی پئیں گے، پھر جنت میں داخل ہوں گے۔ اور جو اہلِ ایمان اپنے گناہوں کی وجہ سے پہلے جہنم میں جائیں گے، وہ جہنم سے نکل کر نہر الحیاۃ میں آئیں گے، جس سے ان کے چہرے روشن ہو جائیں گے اور پھر وہ جنت میں داخل کر دیے جائیں گے۔

٤٣- وَالشَّفَاعَةُ الَّتِي ادَّخَرَهَا لَهُمْ(١) حَقٌّ، كَمَا رُوِيَ فِي الْأَخْبَارِ(٢).

ترجمہ: اور امت کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت برحق ہے، جسے آپ نے لوگوں کے لیے ذخیرہ بنا کر رکھا ہے، جیسا کہ احادیث میں وارد ہے۔

شفاعت: لغت میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانے کو کہتے ہیں۔ سفارش کو بھی شفاعت کہتے ہیں؛ اس لیے کہ سفارش کرنے والے نے اپنے کلام کو دوسرے کے کلام کے ساتھ ملا دیا، یا شفیع نے اپنی درخواست کو مشفوع لہ کی درخواست کے ساتھ ملا دیا، یا محتاج اکیلا تھا تو شفیع اس کے ساتھ مل گیا۔

شفاعت کا معنی ہے: طلب الخير، أو طلب العفو والفضل من الغير للغير. اصطلاح میں شفاعت خیر میں استعمال ہوتی ہے، اور شفاعت لغوی شر میں بھی استعمال ہوتی ہے، جیسے قرآن میں ہے: ﴿مَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَّكُنْ لَّهٗ نَصِيْبٌ مِّنْهَا ۚ وَمَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَّكُنْ لَّهٗ كِفْلٌ مِّنْهَا﴾. (النساء:٨٥)(٣)

شفاعتِ عظمیٰ:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ہر نبی کو ایک مقبول دعا دی جاتی ہے، سب نے دنیا میں ہی وہ دعا کرلی ہے اور ان کی دعا قبول ہوئی۔ میں نے اپنی اس دعا کو قیامت کے روز اپنی امت کی شفاعت کے لیے ذخیرہ کر رکھا ہے۔

عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لكل نبي دعوةٌ قد دعا بها فاستُجِيب،

---

(١) في ١، ٣، ٤، ٨ «ادخرها الله لهم». والمعنى سواء.

(٢) قوله «كما روي في الأخبار» سقط من ١٥، ١٦، ٢٦، ٣١. وفي ٣٣ «كما ورد في الأخبار». والزيادة حسنة حيث تشير إلى الدليل. وسقط من ٥ قوله «حق». والمثبت من بقية النسخ.

(٣) قال الراغب الأصفهاني: «الشفع: ضم الشيء إلى مثله،... والشفاعة: الانضمام إلى آخر ناصرا له وسائلا عنه، وأكثر ما يستعمل في انضمام من هو أعلى حرمة ومرتبة إلى من هو أدنى». (المفردات في غريب القرآن، ص٢٦٣)

وقال الرازي: «الشفاعة أن يستوهب أحد لأحد شيئا ويطلب له حاجة، وأصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر، كأن صاحب الحاجة كان فردا فصار الشفيع له شفعا». (مفاتيح الغيب، البقرة:٤٨)

وقال الزيلعي: «الشفعة في اللغة مأخوذة من الشفع، وهو الضم ضد الوتر، ومنه شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم للمذنبين، لأنه يضمهم بها إلى الفائزين». (تبيين الحقائق ٥/٢٣٩)

وقال البيجوري: «والشفاعة لغة الوسيلة والطلب، وعرفا سؤال الخير من الغير للغير». (تحفة المريد، ص٣٠٥)

وقال العيني: «الشفاعة هي سؤال فعل الخير وترك الضرر عن الغير لأجل الغير على سبيل الضراعة». (عمدة القاري ٣/١٩٦) وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/١٠٣٤.

فجعلتُ دعوتي شفاعةً لأمتي يوم القيامة». (صحيح البخاري، رقم:٥٩٤٦. صحيح مسلم، رقم:٣٤١)

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لكل نبي دعوة مستجابة فتعجَّل كلُّ نبي دعوتَه، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا». (صحيح مسلم، رقم:٣٣٨)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس شفاعت کی تفصیل صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جسے حدیث شفاعت کہا جاتا ہے۔ حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ لوگ میدان حشر کی شدت سے تنگ آکر یکے بعد دیگرے حضرت آدم، حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت موسی، اور حضرت عیسی علیہم السلام کے پاس جائیں گے اور یہ سب انبیائے کرام معذرت پیش کریں گے، بالآخر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں گے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سجدے میں اللہ تعالی کی ایسے کلمات کے ساتھ حمد وثنا کریں گے جن کلمات کا اسی وقت آپ کے قلب پر اِلقاء ہو گا۔ اللہ رب العزت فرمائیں گے: اے محمد! سر اٹھایئے، مانگئے دیا جائے گا، شفاعت کیجئے آپ کی شفاعت قبول کی جائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمائیں گے: یا رب أمتي أمتي. پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کی اجازت سے چار مرتبہ اپنی امت کے لوگوں کو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کریں گے اور چوتھی مرتبہ میں ہر اس شخص کو جہنم سے نکال لیں گے جس نے "لا إله إلا الله" کہا ہو گا۔ (صحيح البخاري، رقم:٧٠٧٢)

اشکال: اس روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس شفاعت کے لیے تو تمام لوگ گئے تھے، اور حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف اپنی امت کے لیے شفاعت کا ذکر ہے؟

جواب: علامہ عینی نے اس کے دو جوابات ذکر فرمائے ہیں:

(۱) روایت میں اختصار ہے، اس میں شفاعت کے صرف شروع اور آخر کے حصے کو ذکر کیا گیا ہے۔

(۲) حدیث میں «يا رب أمتي أمتي» کا اضافہ محفوظ نہیں، اس لیے کہ یہ صرف سلیمان بن حرب کی روایت میں ہیں، دیگر رواۃ نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔

«أجاب القاضي عياض وقال: المراد فيؤذن لي في الشفاعة الموعود بها في إزالة الهول، وله شفاعات أخر خاصة بأمته، وفيه اختصار. وقال المهلب: «فأقول: يا رب أمتي أمتي» مما زاد سليمان بن حرب على سائر الرواة، وقال الداودي: ولا أراه محفوظا؛ لأن الخلائق اجتمعوا واستشفعوا ولو كانت هذه الأمة لم تذهب إلى غير نبيها، وأول هذا الحديث ليس متصلا بآخره، وإنما أتى فيه بأول الأمر وآخره، وفيما بينهما ليذهب كل أمة من كان يعبد، وحديث:

يؤتى بجهنم، وحديث ذكر الموازين والصراط وتناثر الصحف والخصام بين يدي الرب، جل جلاله، وأكثر أمور يوم القيامة هي فيما بين أول هذا الحديث وآخره». (عمدة القاري ١٦٦/٢٥، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة. وانظر: شرح القسطلاني ٤٤٢/١٠)

علامہ عینی دوسری جگہ اس اشکال کے جواب میں لکھتے ہیں: «قد أجاب عنه عياض وتبعه النووي وغيره: بأنه قد وقع في حديث حذيفة المقرون بحديث أبي هريرة بعد قوله: «فيأتون محمدا فيقوم ويؤذن له»، أي: في الشفاعة، ويرسل الأمانة والرحم فيقومان بجنبي الصراط يمينا وشمالا فيمر أولكم كالبرق... الحديث، قال عياض: فبهذا يتصل الكلام لأن الشفاعة التي يجاء الناس إليه فيها هي الإراحة من كرب الموقف، ثم تجيء الشفاعة في الإخراج من النار».(عمدة القاري ١٢٨/٢٣، باب صفة الجنة والنار)

ائمہ حدیث نے کتب حدیث میں شفاعت عظمی کے تحت مشہور حدیثِ شفاعت کو ذکر فرمایا ہے۔ شیخ ابن ابی العز نے ائمہ حدیث کے شفاعت عظمی کے تحت اس مشہور حدیث شفاعت کو ذکر کرنے پر سخت تعجب کا اظہار کیا ہے کہ اس حدیث میں شفاعت عظمی کا ذکر نہیں، شفاعت عظمی کا ذکر تو حدیث صور میں ہے۔

«والعجب كل العجب من إيراد الأئمة لهذا الحديث من أكثر طُرُقِه، لا يذكرون أمرَ الشفاعة الأولى في أن يأتي الرب تعالى لفصل القضاء، كما ورد هذا في حديث الصُّور، فإنه المقصود في المقام». (شرح العقيدة الطحاوي ٢٨٥/١)

پھر شیخ ابن ابی العز نے ایک بہت طویل منکر حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا کچھ حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے: «...فيستقرون الأنبياء نبيا نبيا، كلما جاءوا نبيا أبي، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: حتى يأتوني فإذا جاءوني انطلقت حتى آتي الفحص فأخِرُّ قدام العرش ساجدا، فيبعث الله إلي ملكا فيأخذ بعضدي فيرفعني،... قال: أبو هريرة: فقلت: يا رسول الله، وما الفحص؟ فقال: قدام العرش، قال: يقول الله: ما شأنك يا محمد؟ وهو أعلم فأقول: يا رب، وعدتني الشفاعة فشفعني في خلقك فاقض بينهم، قال: فيقول الله أنا آتيكم فأقضي بينكم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فأجيء فأرجع فأقف مع الناس فبينما نحن وقوفا إذ سمعنا حسا من السماء شديدا فهالنا، فنـــزل أهل السماء الدنيا بمثلي من فيها من الجن والإنس، حتى إذا دنوا من الأرض أشرقت الأرض لنورهم فأخذوا مصافهم، فقلنا: أفيكم ربنا؟ فقالوا: لا وهو آت،... ثم ينـــزل أهل السموات سماء سماء على قدر ذلك من التضعيف حتى ينـــزل الجبار في ظلل من الغمام والملائكة تحمل عرشه ثمانية،... ثم يضع الله عرشه حيث يشاء من الأرض فيقول: وعزتي وجلالي لا يجاوزني أحد اليوم بظلم، ثم ينادي نداء يسمع الخلق كلهم، فيقول: إني أنصت لكم منذ خلقتكم، أبصر أعمالكم وأسمع قولكم، فأنصتوا إلي فإنما هي صحفكم

وأعمالكم تقرأ عليكم». (مسند إسحاق بن راهويه، رقم: ١٠. تفسير الطبري، البقرة: ٢١٠. تفسير ابن أبي حاتم، الزمر: ٦٩. المعجم الكبير للطبراني ٣٦/٢٦٦/٢٥)

اس روایت کی سند میں اسماعیل بن رافع ضعیف ہے، اور محمد بن یزید مجہول ہے۔ اس روایت کے بارے میں ابن کثیر فرماتے ہیں: «هذا حديث مشهور، وهو غريب جدًّا، ولبعضه شواهد في الأحاديث المتفرقة، وفي بعض ألفاظه نكارة. تفرد به إسماعيل بن رافع قاص أهل المدينة، وقد اختلف فيه، فمنهم من وثقه، ومنهم من ضعفه، ونص على نكارة حديثه غير واحد من الأئمة، كأحمد بن حنبل، وأبي حاتم الرازي، وعمرو بن علي الفلاس، ومنهم من قال فيه: هو متروك. وقال ابن عدي: أحاديثه كلها فيها نظر إلا أنه يكتب حديثه في جملة الضعفاء. قلت: وقد اختلف عليه في إسناد هذا الحديث على وجوه كثيرة، قد أفردتها في جزء على حدة. وأما سياقه، فغريب جدًّا، ويقال: إنه جمعه من أحاديث كثيرة، وجعله سياقا واحدا، فأنكر عليه بسبب ذلك.». (تفسير ابن كثير ٢٨٧/٣-٢٨٨)

شیخ ابن ابی العز کا اس منکر روایت کی بنیاد پر ائمہ حدیث پر تعجب کرنا خود باعثِ تعجب ہے۔

شفاعتِ محشر کے شافعین:

شفاعت کبری یا شفاعت عظمی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے۔ اس کے علاوہ دیگر انبیائے کرام، ملائکہ و علماء وغیرہ کو بھی اللہ کی طرف سے شفاعت کی اجازت حاصل ہو گی۔

شفاعتِ محشر کے شافعین درجِ ذیل حضرات ہیں:

(۱) انبیاء علیہم السلام۔

(۲) ملائکہ۔

(۳) شہید کی شفاعت۔

(۴) علماء۔

(۵) مؤمنین کاملین۔

(۶) حافظ قرآن کی شفاعت۔

(۷) شفاعۃ الصیام۔

(۸) شفاعۃ القرآن الکریم۔

(۹) شفاعۃ السِّقط۔

(۱۰) شفاعۃ اللہ تعالی۔

«فيشفع النبيون والملائكة والمؤمنون، فيقول الجبارُ: بقيتْ شفاعتي، فيقبض قبضةً من

النار، فيُخرج أقوامًا قد امتُحِشُوا...». (صحيح البخاري، رقم:٤٧٣٩)

«ثم تُشفَّع الملائكةُ، والنبيون، والشهداء، والصالحون، والمؤمنون، فيُشفِّعُهم اللهُ».(المستدرك للحاكم، رقم:٨٧٧٢، وقال: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

«يَشفَع يومَ القيامة ثلاثةٌ: الأنبياءُ، ثم العلماءُ، ثم الشهداءُ». (سنن ابن ماجه، رقم:٤٣١٣، وإسناده تالف، عنسبة بن عبد الرحمن متروك، واتهمه أبو حاتم بالوضع)

«من قرأ القرآن واستظهره، فأحل حلاله، وحرم حرامه أدخله الله به الجنة وشفّعه في عشرة من أهل بيته كلهم قد وجبت له النار».(سنن الترمذي، رقم:٢٩٠٥، وإسناده ضعيف)

«الصيام والقرآن يشفعان للعبد يوم القيامة».(مسند أحمد، رقم:٦٦٢٦. والمستدرك للحاكم، رقم:٢٠٣٦، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)

«إنّ السِّقطَ ليُراغِم ربَّه، إذا أدخَلَ أبوَيهِ النّارَ، فيُقال: أيها السِّقْطُ المُراغِم ربَّه أدخِلْ أبوَيك الجنةَ فيَجُرُّهما بسرَرِه حتى يُدخِلَهما الجنة».(سنن ابن ماجه، رقم: ١٦٠٨، وإسناده ضعيف لضعف مندل بن علي العنـزي)

اشکال: کیا اللہ تعالیٰ دوسروں کو کہیں گے کہ فلاں کو معاف کردو؟

جواب: شفاعۃ اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کا درگزر اور معاف کرنا ہے؛ جبکہ دوسروں کی شفاعت کے نتیجہ میں لوگ یعنی مشفوع لہم نار سے نکل جائیں گے، یا جس مصیبت میں مبتلا ہیں اس سے خلاصی پائیں گے، یا رفع درجات حاصل کرلیں گے، اور آخر میں اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جہنم سے آزاد فرمائیں گے، جن کے پاس ظاہری عمل نہ تھا، صرف قلبی عمل تھا اور اس کا علم انبیاء وملائکہ کو بھی نہ تھا۔ گویا اللہ تعالیٰ کا جہنم سے آزاد فرمانا سابقہ شفاعتوں کا تتمہ ہے؛ اس لیے اس کو مشاکلت کے طور پر شفاعت کہا گیا۔

امام بیجوری لکھتے ہیں: «وشفاعة المولى عبارة عن عفوه؛ فإنه تعالى يشفع فيمن قال: لا إله إلا الله وأثبت الرسالة للرسول الذي أرسل إليه و لم يعمل خيرًا قط، ليتفضل الله تعالى عليه بعدم دخوله النار بلا شفاعة أحد».(تحفة المريد، ص٣٠٥. وانظر أيضًا: نشر اللآلي، ص٢٢٢. وانظر لتفصيل أصحاب الشفاعة: البدور السافرة في أحوال الآخرة، ص٣٦٠-٣٧٤. والتذكرة، ص٣٩٥-٤٠٠)

شفاعت کی دو قسمیں:

(۱) شفاعۃ مخلوق إلی مخلوق۔ یعنی کسی کی سفارش کرنا کہ فلاں کا یہ کام کردو۔

(۲) شفاعۃ مخلوق إلی الخالق۔ یعنی خالق سے مخلوق کی سفارش کرنا۔ اس کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

شفاعت کی شرائط:

(۱) اللہ تعالیٰ کی طرف سے اجازت کا ہونا: ﴿مَنْ ذَا الَّذِيْ يَشْفَعُ عِنْدَهٗٓ اِلَّا بِاِذْنِهٖ﴾. (البقرة: ٢٥٥)

و قال تعالیٰ: ﴿لَّا يَتَكَلَّمُوْنَ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَ قَالَ صَوَابًا ۝﴾. (النبأ)

(۲) شافع اور مشفوع کا مؤمن ہونا: ﴿وَ لَا يَمْلِكُ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ الشَّفَاعَةَ اِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ يَعْلَمُوْنَ ۝﴾. (الزخرف)

و قال تعالیٰ: ﴿وَ لَا يَشْفَعُوْنَ ۙ اِلَّا لِمَنِ ارْتَضٰى﴾. (الأنبياء: ٢٨)

اس آیت سے پہلے ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ ۝﴾ (الأنبياء) مذکور ہے یعنی قابلِ احترام بندے شفاعت کریں گے۔

شفاعت کی مشہور اقسام:

شفاعت کی مشہور اقسام کا مجموعہ «تُخمِّر كدًّا» ہے۔ (یعنی شفاعت مشقت کو ڈھانپ لیتی ہے)۔

ت: تخفیف العذاب کی شفاعت۔

خ: الخروج من النار کی شفاعت۔

م: متساوي الحسنات والسیئات کی شفاعت۔

م: مستحق نار جو ابھی نار میں داخل نہیں ہوا، اس کی شفاعت۔

ر: رفع الدرجات کی شفاعت۔ اس کو معتزلہ بھی مانتے ہیں۔

ک: الشفاعۃ الکُبریٰ۔ اس کو بھی معتزلہ مانتے ہیں۔(۱)

---

(١) وأنكرت المعتزلة شفاعته صلى الله عليه وسلم في من استحق النار أن لا يدخلها، وفيمن دخلها أن يخرج منها، وأما الشفاعة العظمى والشفاعة في زيادة الدرجات فلا ينكروها.

وهذه المسألة مبنية على جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فعندنا يجوز، فبالشفاعة أولى، وعندهم لا يجوز ذلك بدون الشفاعة، فبالشفاعة كذلك.

قال القاضي عياض: مذهب أهل السنة جواز الشفاعة عقلا، ووجوبها بصريح قوله تعال: ﴿لَّا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ﴾، ﴿وَ لَا يَشْفَعُوْنَ ۙ اِلَّا لِمَنِ ارْتَضٰى﴾، وأمثالها، وبخبر الصادق سمعا، وقد جاءت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحتها في الآخرة لمذنبي المؤمنين، وأجمع السلف الصالح ومن بعدهم من أهل السنة عليها. (إكمال المعلم ٥٦٥/١. وراجع للبحث التفصيلي: تبصرة الأدلة ٧٩٢/٢-٧٩٨. وتحفة المريد، ص٣٠٥. والنبراس، ص٢٣٨-٢٤١. وشرح العقائد، ص١٨٢-١٨٦. ومفاتيح الغيب، البقرة:٤٨. وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص٦٨٧-٦٩٠)

ک: صاحبِ کبیرہ کی شفاعت۔

د: دخول الجنۃ بغیر حساب۔

ذ: دخول جمیع المؤمنین في الجنۃ۔

ا: اللہ تعالیٰ کی شفاعت، جو عفو کے معنی میں ہے۔[1]

حضرت اسماعیل شہید رحمہ اللہ تعالیٰ کی شفاعت کی بیان کردہ اقسام ثلاثہ:

بریلوی علماء حضرت اسماعیل شہید رحمہ اللہ تعالیٰ پر اعتراض کرتے ہیں کہ وہ شفاعت کے منکر ہیں۔ یہ اعتراض غلط ہے؛ حضرت مولانا نے شفاعت کی بہت نفیس تحقیق فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ شفاعت کی تین قسمیں ہیں:

۱- شفاعت بالوجاہۃ، اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بادشاہ اپنے نظام مملکت کو بچانے کے لیے کسی صاحبِ وجاہت ودبدبہ وزیر کی شفاعت اور سفارش کو اپنی مرضی کے خلاف مانتا ہے کہ اگر نہ مانے تو نظام مملکت میں خلل اور گڑبڑ پیدا ہو جائے گی۔ یہ شفاعت منفی اور معدوم ہے۔

۲- شفاعت بالمحبۃ، کہ کوئی شخص کسی محبوب کی سفارش کو اپنی مرضی کے خلاف اس لیے مانتا ہے کہ محبوب ناراض نہ ہو جائے، تو دل کی مجبوری کی وجہ سے شفاعت مانتا ہے۔ یہ شفاعت بھی معدوم اور منفی ہے۔

۳- تیسری قسم شفاعت اذنی ہے، اللہ تعالیٰ اپنی مرضی سے کسی نبی اور ولی کو شفاعت کی اجازت دیں گے۔ یہ شفاعت ثابت ہے۔

اس کی تفصیل شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ نے تقویۃ الایمان کے باب الاشراک فی التصرف میں بیان فرمائی ہے۔ پہلی دو قسموں کو شفاعت قہری اور آخری قسم کو شفاعت اذنی کہتے ہیں۔

معتزلہ اور مرجئہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ معتزلہ اور خوارج کبیرہ کو اس قدر ثقیل بناتے ہیں کہ کفر کا حکم اس کے لیے ثابت کرتے ہیں، اور مرجئیہ کبیرہ کو بھی صغیرہ کا حکم دیتے ہیں۔

معتزلہ اصحابِ کبائر کی شفاعت کے قائل نہیں۔ اور جہاں کہیں شفاعت کا ذکر آتا ہے اس کو رفع درجات پر محمول کرتے ہیں۔ نیز معتزلہ صاحبِ کبیرہ کے لیے دوامی جہنم کے قائل ہیں۔(شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص٦٨٧-٦٩٠)

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھئے: شرح النووي علي مسلم ٣٥/٣، باب إثبات الشفاعة. وفتح الباري ٢٨/١١، باب صفة الجنة والنار. وشفاء السقام في زيارة خير الأنام، الباب العاشر، ص١٦٠. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١٠٣٤/١. وإكمال المعلم ٥٦٥/١-٥٦٦.

معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل(۱): ﴿وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾. (البقرة:٤٨)

جواب: آیتِ کریمہ: ﴿لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ سے مراد للکافر من الکافر ہے، ورنہ دوسری آیات میں شفاعت کا ذکر موجود ہے: ﴿لَا يَمْلِكُوْنَ الشَّفَاعَةَ اِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْدًا﴾. (مریم) وقال تعالیٰ: ﴿لَّا يَتَكَلَّمُوْنَ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾. (النبأ)

کفار اپنے باطل معبودوں کی شفاعت قہریہ کے قائل تھے: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَآ اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى﴾. (الزمر:٣) وفي موضع آخر: ﴿هٰٓؤُلَآءِ شُفَعَآؤُنَا عِنْدَ اللّٰهِ﴾. (یونس:١٨)

دلیل (۲): ﴿مَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَا شَفِيْعٍ يُّطَاعُ﴾. (الغافر) اور صاحب کبیرہ بھی ظالم ہے؛ اس لیے اس کے حق میں بھی شفاعت نہیں۔

جواب: آیت میں ظالمین سے مراد کافرین ہیں؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَالْكٰفِرُوْنَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾. (البقرة)

دلیل (۳): ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيْهِ وَلَا خُلَّةٌ وَّلَا شَفَاعَةٌ﴾. (البقرة:٢٥٤)

جواب: چونکہ مشرکین اپنے معبودانِ باطلہ کی شفاعتِ قہریہ کے قائل تھے اور کہتے تھے: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَآ اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى﴾. (الزمر:٣) اور کہتے تھے: ﴿هٰٓؤُلَآءِ شُفَعَآؤُنَا عِنْدَ اللّٰهِ﴾. (یونس:١٨) تو اللہ تعالیٰ نے ان کی تردید فرمائی کہ شفاعت للکافر من الکافر نہ ہوگی؛ چہ جائیکہ بے جان اصنام شفاعت کریں۔

اہل السنۃ والجماعۃ فرماتے ہیں کہ اصحابِ کبائر کے لیے شفاعت ہے؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي». (سنن الترمذي، رقم:٢٤٣٥. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح)

یعنی میری امت کے اہل کبائر کے لیے میری شفاعت مفید اور نافع ہوگی۔

اشکال: «من ترك سنتي لم تنله شفاعتي». اس روایت میں تارکِ سنت یعنی گنہگار کے لیے شفاعت کی نفی کی گئی ہے۔

جواب: (۱) اس روایت کی کوئی اصل نہیں، کتب حدیث میں یہ روایت موجود نہیں؛ حتی کہ جن حضرات نے "موضوعات" کے موضوع پر کتابیں لکھی ہیں انھوں نے بھی اس روایت کو ذکر نہیں کیا۔

(۲) اور اگر بالفرض یہ روایت ثابت ہو تو علامہ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب لکھا ہے کہ یہ اعتقاداً ترک

پر، یا بالکلیہ ترک پر محمول ہے۔(فتح القدير ٥٠٩/٩)

(۳) یا یہ مطلب ہے کہ شفاعت تارکِ سنت کے رفعِ درجات کے لیے کام نہ آئے گی۔

(۴) یا سنت سے مراد طریقۂ نبوی یعنی اسلام ہے، اور تارکِ اسلام کے لیے شفاعت نہیں۔ اور اگر ترکِ سنت استخفافاً ہو تو یہ بھی کفر ہے، اور کافر کے لیے شفاعت نہیں۔

قال ابن جماعة: «الناس على قسمين: مؤمن، وكافر، فالكافر في النار إجماعًا، والمؤمن على قسمين: طائع وعاصٍ، فالطّائع في الجنة إجماعًا، والعاصي على قسمين: تائب وغير تائب، فالتائب في الجنة إجماعًا، وغير التائب في مشيئة الله تعالى».(ضوء المعالي، ص١٧٣، ت: عبد السلام شنّار)

اور یہ عاصی غیر تائب شفاعت کا محتاج ہے۔

شفاعت پر اشکال:

جب آیت کریمہ ﴿وَ اَنْذِرْ عَشِیْرَتَكَ الْاَقْرَبِیْنَ﴾.(الشعراء:٢١٤) نازل ہوئی، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صفا پہاڑی پر تشریف لے گئے اور قبائل قریش کو بلا کر کہا: «يا فلان يا فلان يا صفية عمة رسول الله، يا فاطمة بنت رسول الله، انقذوا أنفُسكم من النار، فإنّي لا أملك لكم من الله شيئًا». وفي رواية: «لا أغني عنكم مِن الله شيئًا».(صحيح البخاري، رقم:٤٧٧٠. وصحيح مسلم، رقم:٢٠٤ و٢٠٦) تو شفاعت کیسے ثابت ہوئی؟

جواب(۱): هذا في حق المشرك. خطاب میں اصل مقصود مشرکین تھے؛ اگرچہ خطاب میں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کا بھی نام لیا۔

(۲) «لا أغني عنكم شيئًا» میں شفاعت کی قید لگائیں گے کہ شفاعت کا یہاں استثنا ہے؛ اگرچہ مذکور نہیں، اور ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مقامِ تخویف ہے؛ لیکن استثنا کا وجود دوسرے دلائل اور نصوص سے ثابت ہوتا ہے، جیسے کسی طالب علم کو مدرسہ سے خارج کر دیا جائے اور تہدیداً کہا جائے کہ تمہارا داخلہ نہیں ہوگا اور دل میں یہ ہوتا ہے کہ درخواست دے گا، تو معاف کر دیا جائے گا۔

(۳) یہ آیت نزول شفاعت سے قبل کی ہے۔(فتح الباري ٥٠٢/٨)

علماء فرماتے ہیں کہ دنیوی اعتبار سے شفاعت دعا کے مترادف ہے، یعنی دعا کرنا بھی شفاعت میں داخل ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ الَّذِیْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ یَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِاِخْوَانِنَا الَّذِیْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِیْمَانِ﴾.(الحشر:١٠)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کی تدفین کے بعد ارشاد فرمایا: «استغفِرُوا لأخيكم وسَلُوا له التَّثبيتَ، فإنّه الآن يُسألُ».(سنن أبي داود، باب الاستغفار عند القبر للميت، رقم۳۲۲۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سوال کیا کہ زیارتِ قبور کے وقت کیا کہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: «السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين، ويرحم الله المستقدمين مِنّا والمستأخرين، وإنّا إن شاء الله بكم لَلاحِقون».(صحيح مسلم، باب ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها، رقم: ۹۷٤)

قبر کے پاس تلاوت کا حکم اور ایصال ثواب سے متعلق تفصیل مصنف کی عبارت «وَفِي دُعَاءِ الأَحْيَاءِ وَصَدَقَاتِهِمْ مَنْفَعَةٌ لِلأَمْوَاتِ» کے تحت آگے آرہی ہے۔

٤٤- وَالْمِيْثَاقُ الَّذِي أَخَذَهُ اللهُ تَعَالَى مِنْ آدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ حَقٌّ.

ترجمہ: اور اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام اور ان کی اولاد سے جو عہد لیا وہ بھی برحق ہے۔

اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام اور ان کی اولاد سے اپنی ربوبیت کا عہد لیا:

اللہ تعالی نے عالمِ ارواح میں حضرت آدم علیہ السلام اور آپ کی اولاد در اولاد کی پشتوں سے ان کی ذریت کو نکالا اور ان سے اپنی ربوبیت کا عہد لیا۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِیْۤ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰۤى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَا اَنْ تَقُوْلُوْا یَوْمَ الْقِیٰمَةِ اِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غٰفِلِیْنَ ﴿۱۷۲﴾﴾. (الأعراف)

وہ واقعہ بھی قابل ذکر ہے کہ آپ کے رب نے اولاد آدم کی پشت سے ان کی اولاد کو نکالا اور ان سے انہیں کے متعلق اقرار لیا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے کہا: آپ ہمارے رب ہیں، ہم اقرار کرتے ہیں؛ تاکہ تم لوگ قیامت کے روز یوں نہ کہنے لگو کہ ہم تو غافل اور بے خبر تھے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أخذ الله الميثاقَ من ظهر آدم بنَعْمانَ – يعني عرفة– فأخرَج مِن صُلبه كلَّ ذُرِّيَّةٍ ذَرَأَها، فنثرهم بين يديه كالذَّرِّ، ثم كلَّمهم قِبلاً: قال: ﴿اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾الآية. (مسند أحمد، رقم:٢٤٥٥، وإسناده صحيح)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «يقول الله تعالى لأهون أهل النار عذابًا يوم القيامة: لو أن لك ما في الأرض من شيءٍ أكنت تفدي به؟ فيقول: نعم، فيقول: أردتُ منك أهون من هذا، وأنت في صلب آدم: أن لا تشرِك بي شيئًا، فأبيتَ إلا أن تشرك بي».(صحيح البخاري، رقم:٦٥٥٧. صحيح مسلم، رقم:٢٨٠٥)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مذکورہ آیت کریمہ کی تفسیر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے: «إنَّ الله خلَق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، فأخرج منه ذريةً، فقال: خلقتُ هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذريةً فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون». الحديث. (سنن الترمذي، رقم:٣٠٧٥، وقال الترمذي: هذا حديث حسن)

عہد الست کا ذکر قرآن وحدیث میں صراحتاً مذکور ہے اور ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں؛ البتہ اس کی کیفیت متشابہات کے قبیل سے ہے، کہ کیا حضرت آدم علیہ السلام کی ذریت میں روح اور عقل وتمیز کو بھی پیدا کیا گیا تھا؟ یہ عقل وشعور ان کے اندر کس حد تک تھا؟ اللہ تعالی نے ان سے کس طرح کلام فرمایا؟ یہ عہدِ الست کیا صرف روح پر پیش کیا گیا تھا یا روح مع الجسد تھی؟ یہ سب باتیں متشابہات کے قبیل سے ہیں۔ علماء

کے اس سلسلے میں مختلف اقوال وتاویلات ہیں جو ظن اور احتمال کے درجے میں ہیں۔

اشکال: حدیث میں حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے اولاد نکالنے کا ذکر ہے، اور قرآن کریم میں اولادِ آدم علیہ السلام کی پشت سے اولاد نکالنے کا ذکر ہے، بظاہر یہ تعارض ہے۔

جواب: اس کے دو جوابات ہیں:

۱- حدیث میں ابتدا کا ذکر ہے، یعنی آدم علیہ السلام سے ذریت نکالنے کا ذکر ہے، اور قرآن کریم میں انتہا کا ذکر ہے، یعنی ان کی ذریت سے ذریت نکالنے کا ذکر ہے۔

۲- جو قرآن کریم میں مذکور ہے وہ حدیث کے مضمون کو مستلزم ہے، یعنی جب اولادِ آدم علیہ السلام سے ذریت نکالی گئی تو اولادِ آدم علیہ السلام کا حضرت آدم علیہ السلام سے نکالنا خود بخود معلوم ہوا۔

عہدِ الست تو کسی کو یاد نہیں تو پھر اس کا فائدہ کیا ہے؟

کسی بات کا یاد نہ ہونا اس کے نہ ہونے کو مستلزم نہیں۔ ہم دنیا میں بھی بہت سی ایسی باتوں پر یقین رکھتے ہیں جو ہمیں یاد نہیں ہوتیں۔ انسان کو خود اس کا پیدا ہونا، ماں کا دودھ پینا، بولنا اور چلنا سیکھنا وغیرہ یاد نہیں ہوتا، پھر بھی کوئی شخص ان باتوں کا انکار نہیں کرتا۔ اور اس عہد کا فائدہ یہ ہے کہ ہر انسان کی فطرت میں اللہ تعالی کی ربوبیت موجود ہوتی ہے، اور اس کا راہِ راست سے ہٹ جانا اپنے والدین اور ماحول وغیرہ کے اثرات کی وجہ سے ہوتا ہے؛ قال النبي صلى الله عليه وسلم: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يُهوِّدانه أو يُنصِّرانه أو يُمَجِّسانه». الحديث. (صحيح البخاري، رقم: ١٣٨٥)

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الروح" میں متعدد دلائل سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس میثاق سے مراد وہ فطرت ہے جس پر انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔ (الروح، المسألة الثامنة عشر)

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے: "یہ اُسی ازلی اور خدائی تعلیم کا اثر ہے کہ آدم کی اولاد ہر قرن اور ہر گوشہ میں حق تعالی کی ربوبیت عامہ کے عقیدہ پر کسی نہ کسی حد تک متفق رہی ہے اور جن معدود افراد نے کسی عقلی وروحی بیماری کی وجہ سے اس عام فطری احساس کے خلاف آواز بلند کی ہے وہ انجام کار دنیا کے سامنے بلکہ خود اپنی نظر میں بھی اسی طرح جھوٹے ثابت ہوئے جیسے ایک بخار وغیرہ کا مریض، لذیذ اور خوشگوار غذاؤں کو تلخ اور بد مزہ بتلانے میں جھوٹا ثابت ہوتا ہے۔... بلاشبہ ہم کو یاد نہیں کہ اس بنیادی عقیدہ کی تعلیم کب اور کہاں اور کس ماحول میں دی گئی، تاہم جس طرح ایک لیکچرار اور انشاء پرداز کو یقین ہے کہ ضرور اس کو ابتدائے عمر میں کسی نے الفاظ بولنے سکھلائے، جس سے ترقی کرکے آج اس رتبہ کو پہنچا، گو پہلا لفظ سکھلانے والا اور سکھلانے کا وقت، مکان اور دیگر خصوصیات مقامی، بلکہ نفس سکھلانا بھی یاد نہیں؛ تاہم

اس کے موجودہ آثار سے یقین ہے کہ ایسا واقع ضرور ہوا ہے۔ اسی طرح بنی نوع انسان کا علی اختلاف الاقوام والاجیال "عقیدہ ربوبیتِ الٰہی" پر متفق ہونا اس کی کھلی شہادت ہے کہ یہ چیز بدء فطرت میں کسی معلم کے ذریعہ سے ان تک پہنچی ہے"۔ (تفسیر عثمانی، سورہ اعراف: ۱۷۲)

نیز اللہ تعالیٰ نے اس عہد کی یاد دہانی کے لیے بہت سے انبیاء ورسل کو مبعوث فرمایا جو بندوں کو اللہ تعالیٰ کی توحید و ربوبیت کی طرف بلاتے رہے اور کفر و شرک کے مضرات سے آگاہ کرتے رہے۔ قال اللہ تعالیٰ:
﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾. (النساء: ١٦٥)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ولا أحدَ أحبُّ إليه العذر من الله، ومن أجْل ذلك بعث المبشِّرين والمنذِرين». (صحيح البخاري، رقم: ٧٤١٦)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں عہد الست کو اس لیے بھلا دیا تاکہ ہم غیب پر ایمان لائیں؛ «ذهب جمع من المفسرين إلى أن الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون إلى يوم القيامة في أدنى مدة كموت الكل بالنفخ في الصور، وحياة الكل بالنفخة الثانية فصورهم، واستنطقهم، وأخذ ميثاقهم ثم أعادهم جميعا في صلب آدم ثم أنسانا تلك الحالة ابتلاء لنؤمن بالغيب». (التلويح ٢/ ٣٢٢، ط: مكتبة صبيح بمصر)

٤٥- وَقَدْ عَلِمَ اللهُ تَعَالَى فِيمَا لَمْ يَزَلْ[١] عَدَدَ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَ عَدَدَ[٢] مَنْ يَدْخُلُ النَّارَ جُمْلَةً وَاحِدَةً، فَلَا يَزْدَادُ[٣] فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ.
٤٦- وَكَذَلِكَ أَفْعَالُهُمْ فِيمَا عَلِمَ مِنْهُمْ أَنْ يَفْعَلُوهُ[٤]، وَكُلٌّ[٥] مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ.
٤٧- وَالْأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيمِ[٦].
٤٨- وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ بِقَضَاءِ اللهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ بِقَضَاءِ اللهِ.

ترجمہ: اللہ تعالی کو ان لوگوں کا مکمل علم ہے جو جنت میں جائیں گے اور ان لوگوں کا جو جہنم میں جائیں گے۔ اس تعداد میں کسی قسم کا اضافہ ہوگا اور نہ کمی۔ اسی طرح لوگوں کے وہ اعمال بھی اللہ تعالی کے علم میں ہیں جو ان کو مستقبل میں سرانجام دینے ہیں۔ ہر آدمی کے لیے وہی کام آسان کیا جاتا ہے، جس کے لے وہ پیدا کیا گیا ہے۔ اعمال کا دار و مدار خاتمہ پر ہے۔ سعادت مند وہ ہے جس کے لیے تقدیر میں سعادت لکھ دی گئی ہو، اور بدبخت وہ ہے جس کی تقدیر میں بدبختی لکھ دی گئی ہو۔

اللہ تعالی کا علم ازلی ہے:

اللہ تعالی کو ازل ہی سے معلوم ہے کہ کون لوگ جنتی ہیں اور کون جہنمی ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ ۝﴾. (الشوری:٧)

نیز اہل جنت و اہل جہنم کی تعداد کا علم بھی اللہ تعالی کو ازل ہی سے ہے، اس تعداد میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ۝﴾. (الجن:٢٨) اللہ تعالی نے ہر چیز کو گن لیا ہے۔ اس

---

(١) في ١٠، ١٢، ٢٨، ٣٢ بعده زيادة «عالما». وهو خطأ. والله أعلم.
(٢) سقط لفظ «عدد» من ٣، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٣، ١٤، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٤، ٣٥، ٣٦. وسقط من ١ قوله «عدد من». وسقط من ٢ قوله «عدد» من الموضعين. ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.
(٣) في ١، ٣، ٤، ٦، ٨، ٩، ١١، ١٤، ١٥، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٤، ٢٦، ٣١، ٣٣، ٣٤ «لا يزاد». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.
(٤) في ١، ٣، ٤، ٢٢، ٣١ «أنهم يفعلونه». وفي ٧ «في علم منهم» بدل قوله «فيما علم منهم». وسقط من ٢٢ قوله «منهم». والمثبت من بقية النسخ. وفي ٦، ٣٢ بعد قوله «يفعلوه» زيادة «على نسق ما ذكروا». وفي ٢٥ بعد قوله «يفعلوه» زيادة «﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ۝﴾». (الملك:١٤) والمعنى سواء.
(٥) في ٤ «كل منهم». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.
(٦) في ١٠، ٣٢ «بخواتيمها». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

میں اہل جنت واہل جہنم کی تعداد بھی شامل ہے۔ وقال تعالیٰ: ﴿وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ﴾. (البقرة) وقال تعالیٰ: ﴿وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمًا﴾. (الأحزاب: ٤٠)

مخلوق سے جو بھی افعال صادر ہوتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے پیدا کیے ہوئے ہیں اور ازل سے ہی اس کے علم میں ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ﴾. (الصافات: ٩٦) اور اللہ تعالیٰ نے تم کو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا۔ وقال تعالیٰ: ﴿اَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ؕ وَهُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ﴾. (الملك: ١٤) کیا اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو نہیں جانتے؟ (یقیناً جانتے ہیں۔) وہ باریک بین اور خبر دار ہیں۔

جو شخص اہل جنت میں سے ہے اسے اچھے کاموں کی توفیق ملتی ہے اور جو اہلِ جہنم میں سے ہے اس سے برے کام سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى ۙ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰى ۙ فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْیُسْرٰى ؕ وَاَمَّا مَنْۢ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰى ۙ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنٰى ۙ فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰى ؕ﴾. (الملك: ١٤) سو جس نے اللہ کے راستے میں مال دیا اور ڈرتا رہا، اور بہترین بات یعنی کلمہ توحید کو سچ جانا، تو ہم اس کے لیے جنت کی راہیں آسان کر دیں گے۔ اور جس نے بخل کیا اور بے پروا بنا رہا، اور اچھی بات (یعنی اسلام) کو جھٹلایا، تو ہم اس کے لیے جہنم کی راہیں آسان کر دیں گے۔

جس شخص کا اللہ کے فیصلے میں جنتی ہونا لکھا جا چکا ہے وہ سعید و نیک بخت ہے اور جس کا جہنمی ہونا لکھا جا چکا ہے وہ شقی و بدبخت ہے۔ قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما منكم مِن أحدٍ، ما مِن نفس منفوسةٍ إلا كُتِب مكانُها من الجنة والنار، وإلاّ قد كُتِبتْ شقيةً أو سعيدة، قال رجل: يا رسول الله! أفلا نتّكِل على كتابنا، ونَدَعُ العملَ؟... فقال: أما أهل السعادة فيُيَسَّرُون لعمل أهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فيُيسَّرون لعمل أهل الشَّقاء». ثم قرأ: ﴿فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى ۙ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰى ۙ﴾. الآية. (صحيح البخاري، رقم: ١٣٦٢. صحيح مسلم، رقم: ٢٦٤٧)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما منكم مِن أحدٍ إلا وقد كُتِب مقعده من النار، ومقعده من الجنة. قالوا: يا رسول الله! أفلا نتّكِل على كتابنا، ونَدَعُ العملَ؟ قال: اعملوا فكل ميسرٌ لِما خُلِقَ له». الحديث. (صحيح البخاري، رقم: ٤٩٤٩)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے آیت کریمہ ﴿وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِیْۤ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ﴾ الآیۃ۔ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے، آپ سے اس آیت کریمہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: «إنَّ الله خلَق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، فأخرج منه ذريةً، فقال: خلقتُ هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذريةً فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون. فقال رجل: يا رسول الله ففيم العمل؟ قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله إذا خلق العبد للجنة

استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله الله الجنة، وإذا خلق للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار، فيدخله الله النار». (سنن الترمذي، رقم:٣٠٧٥، وقال الترمذي: هذا حديث حسن)

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص زندگی بھر اچھے کام کرتا رہتا ہے؛ لیکن عمر کے آخر میں اس کی تقدیر غالب آتی ہے اور برے کاموں پر اس کی موت آتی ہے۔ اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے۔ اسی لیے انسان کے شقی وسعید ہونے کا اعتبار اس کی زندگی کے آخری اعمال پر ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۝ خَالِدِينَ فِيهَا ۖ لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ ۝﴾. (البقرة)

﴿وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ سے معلوم ہوا کہ انسان کی آخری حالت کا اعتبار ہے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن خَلْقَ أحدِكم يُجمَع في بطن أمه أربعين يومًا أو أربعين ليلةً، ثم يكون علقةً مثله، ثم يكون مضغةً مثله، ثم يُبعَث إليه الملكُ فيؤذن بأربع كلمات، فيَكتُب رزقَه، وأجلَه، وعملَه، وشقيٌّ أم سعيدٌ، ثم يُنفَخ فيه الروح، فإنَّ أحدَكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينها وبينه إلا ذِراعٌ، فيَسبِق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيَدخُل النارَ، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينها وبينه إلا ذراع، فيَسبق عليه الكتاب، فيعمل عملَ أهل الجنة فيَدخُلها». (صحيح البخاري، رقم:٧٤٥٤)

وعن سهل قال: التقى النبي صلى الله عليه وسلم والمشركون في بعض مغازيه، فاقتتلوا، فمال كلُّ قوم إلى عسكرهم، وفي المسلمين رجل لا يدع من المشركين شاذَّةً ولا فاذَّةً إلا اتبعها فضرَبها بسيفه، فقيل: يا رسول الله، ما أجزأ أحدٌ ما أجزأ فلانٌ، فقال: «إنه من أهل النار»، فقالوا: أيُّنا من أهل الجنة، إن كان هذا من أهل النار؟ فقال رجلٌ من القوم: لأتبعنَّه، فإذا أسرع وأبطأ كنتُ معه، حتى جُرِحَ، فاستعجل الموتَ، فوضع نِصاب سيفه بالأرض، وذُبابَه بين ثدييَه، ثم تحامل عليه فقتَل نفسَه، فجاء الرجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أشهد أنك رسول الله، فقال: «وما ذاك؟» فأخبره، فقال: «إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس، وإنه لمن أهل النار، ويعمل بعمل أهل النار، فيما يبدو للناس، وهو من أهل الجنة». (صحيح البخاري، رقم:٤٢٠٧)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة، يقاتل هذا في سبيل الله فيُقتَل، ثم يتوب اللهُ على القاتِل فيُستَشْهَد». (صحيح البخاري، رقم:٢٦١٤)

بندے کو چونکہ تقدیر کا علم نہیں، نہ ہی بندہ اس کا مکلف ہے اور نہ ہی جاننے کی طاقت رکھتا ہے؛ کیونکہ

یہ اللہ کا راز ہے جسے اس نے اپنے بندوں سے مخفی رکھا ہے۔ اور بندے کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ مامورات کو بجالائے اور منہیات سے اجتناب کرے؛ اگرچہ ہو گا وہی جو اللہ تعالی کی طرف سے ازل میں فیصلہ ہو چکا ہے؛ البتہ اعمال صالحہ پر مداومت سعادت کی اور اعمال سیۂ پر اِصرار شقاوت کی علامت ضرور ہے۔ اور فیصلہ خاتمے پر ہو گا، جس کی موت عمل صالح پر ہوئی وہ سعید ہے اور جس کی موت بُرے عمل پر ہوئی وہ شقی ہے؛ اس لیے ہر مسلمان کو چاہیے کہ اہتمام کے ساتھ حسن خاتمہ کی دعا کرتا رہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ۝١٠٢﴾. (آل عمران) وقال تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ۝١٠١﴾. (يوسف)

اور اس تحریر شدہ شقاوت وسعادت کا تعلق اس کے کسب شدہ اعمال کے ساتھ ہے۔ یہ شقاوت وسعادت ہوائی چیز نہیں، بلکہ انسان کے کسب اور ارادے اور اس کے اعمال کے نتائج ہیں۔ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

٤٩- وَأَصْلُ الْقَدَرِ سِرُّ اللهِ تَعَالَى فِي خَلْقِهِ، لَمْ يَطَّلِعْ عَلَى ذَلِكَ(١) مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، وَلَا نَبِيٌّ مُرسَلٌ، وَالتَّعَمُّقُ وَالنَّظَرُ(٢) فِي ذَلِكَ ذَرِيعَةُ الْخِذْلَانِ، وَسُلَّمُ الْحِرْمَانِ(٣)، وَدَرَجَةُ الطُّغْيَانِ، فَالْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ ذَلِكَ(٤) نَظَرًا وَفِكْرًا وَوَسْوَسَةً، فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى طَوَى عِلْمَ الْقَدَرِ عَنْ أَنَامِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَرَامِهِ، كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْـَٔلُوْنَ ۝﴾. [الأنبياء:٢٣] فَمَنْ سَأَلَ : لِمَ(٥) فَعَلَ؟ فَقَدْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ، وَمَنْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ كَانَ(٦) مِنَ الْكَافِرِينَ(٧).

ترجمہ: تقدیر کی حقیقت یہ ہے کہ یہ مخلوق میں اللہ تعالی کا ایک راز ہے، اس سے نہ تو مقرب فرشتہ آگاہ ہے اور نہ ہی کوئی نبی مرسل۔ تقدیر میں غور وفکر کرنا رسوائی کا ذریعہ، محرومی کا زینہ اور سرکشی میں قدم رکھنا ہے۔ اس میں غور وفکر اور وسوسہ ہر اعتبار سے مکمل طور پر بچنا چاہیے؛ اس لیے کہ اللہ تعالی نے تقدیر کا علم اپنی مخلوق سے سمیٹ لیا اور اس کے مقصد (میں غور وفکر کرنے) سے روک دیا، جیسے کہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: ”وہ جو کام کرتا ہے اس سے پوچھا نہیں جائے گا اور جو کام یہ لوگ کرتے ہیں اس کے بارے میں ان سے پوچھ ہوگی“۔ جس نے یہ اعتراضاً پوچھا کہ اللہ تعالی نے یہ کام کیوں کیا؟ اس نے کتاب اللہ کے حکم کو ٹھکرادیا، اور جس نے کتاب اللہ کے حکم کو ٹھکرایا وہ زمرۂ کفار میں شامل ہوگیا۔

القدَر: مخلوق کے لیے کیا جانے والا فیصلہ خداوندی۔

سر اللہ: وہ علم جو اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے۔

التعمق: کسی معاملے کی گہرائی میں جانا۔

النظر: غور وفکر۔

(١) في ١٠ «عليه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.
(٢) قوله «والنظر» سقط من ٥. والمثبت من بقية النسخ.
(٣) قوله «وسلم الحرمان» سقط من ٢٢. وسقط من ٨، ٢٣ قوله «سلم». والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.
(٤) في ٤ «من ذلك كله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.
(٥) في ٧، ٢٢، ٣٠ «عما». وفي ٨ «لما فعل ذلك». وفي ١٦ «لما فعل الله كذا؟». وفي ١٧ «لما فعل، وهو قوله تعالى: يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد». وهذان جزءان من آيتين. ولا يتغير المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.
(٦) في ٢٦، ٣١ «فهو». وسقط من ٣٤ قوله «فمن رد حكم الكتاب». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.
(٧) سقط من ٢٥ من قوله «كما قال الله تعالى» إلى قوله «من الكافرين». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

ذریعة: ذریعہ۔وسیلہ۔

الخِذلان: رسوائی۔ مدد سے ہاتھ روک لینا۔ یہ نصرت کی ضد ہے۔یعنی توفیق الٰہی کا شاملِ حال نہ ہونا۔

سُلّم: سیڑھی۔زینہ۔ کسی چیز تک پہنچنے کا ذریعہ۔

الحِرمان: محرومی۔ناکامی۔ یہ عطا اور کامیابی کی ضد ہے۔یعنی ہدایت وایمان سے محرومی۔

درجة: سیڑھی۔درجہ۔مرتبہ۔

الطغیان: حد سے بڑھی ہوئی سرکشی۔یہ استقامت کی ضد ہے۔

وسوسة: مراد وہ وسوسہ ہے جو شکوک وشبہات پیدا کرنے والا ہو۔ نفس وسوسہ جسے حدیث النفس کہا جاتا ہے اس پر مواخذہ نہیں۔

مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا علم فرشتوں اور رسولوں کو بھی نہیں ہے اس کو حاصل کرنے کے درپے ہونا رسوائی اور کمالِ ایمان سے محرومی کا سبب ہے، اور ایسا کرنا ان سرکشوں کے راستے پر چلنا ہے جن کے دلوں میں کجی ہے۔﴿ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ ۚ وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ﴾. (آل عمران:۷)

تقدیر اللہ کا راز ہے:

اللہ تعالی نے کائنات کی تخلیق سے پہلے ازل میں ہی ہر چیز کی مقدار، کیفیت، وقتِ وقوع وغیرہ مقدر فرمادیا ہے، اور ازل سے ہی اللہ تعالی کو ان تمام چیزوں کا علم ہے۔ یہ چیزیں اپنے مقرر شدہ وقت پر اللہ کے علم اور فیصلے کے مطابق وقوع پذیر ہوتی رہیں گی۔خواہ ان چیزوں کا تعلق خیر سے ہو یا شر سے، مصیبت ہو یا راحت، خوشی ہو یا غم، موت ہو یا حیات، کفر ہو یا ایمان، غنا ہو یا فقر، ہدایت ہو یا گمراہی، تمام چیزیں اس کے ازلی فیصلے کے مطابق واقع ہوتی ہیں۔ قال اللہ تعالی:﴿ اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ ۝۴۹ ﴾. (القمر) ہم نے ہر چیز اندازہ مقرر کے ساتھ پیدا کی ہے۔

وقال تعالی:﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا ۝ ﴾. (الفرقان) اور ہر چیز کو پیدا کیا پھر اس کا ایک اندازہ ٹھہرایا۔یعنی ہر چیز کو ایک خاص اندازہ میں رکھا کہ اس سے وہی خواص وافعال ظاہر ہوتے ہیں جن کے لیے پیدا کی گئی ہے اپنے دائرہ سے باہر قدم نہیں نکال سکتی نہ اپنی حدود میں عمل وتصرف کرنے سے قاصر رہتی ہے۔ غرض ہر چیز کو ایسا ناپ تول کر پیدا فرمایا کہ اس کی فطری موزونیت کے لحاظ سے ذرا کمی بیشی یا انگلی رکھنے کی گنجائش نہیں چھوڑی۔

اللہ تعالی فرماتے ہیں:﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَاٰتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰىهَا وَلٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّيْ لَاَمْلَــٴَنَّ جَهَنَّمَ

﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۝﴾. (السجدة) اور اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو ہدایت پر لے آتے، لیکن میری طرف سے یہ بات قرار پاچکی ہے کہ میں دوزخ کو جنوں اور انسانوں دونوں سے بھر دوں گا۔

ازل میں اللہ تعالی نے کسی کے لیے ایمان وہدایت اور کسی کے لیے کفر وضلالت کا، کسی کے لیے خیر اور کسی کے لیے شر کا فیصلہ کیوں کیا؟ اس میں کیا حکمت ہے؟ یہ وہ اسرارِ الٰہی ہیں جن کے ادراک سے عقل عاجز ہے، ان کی حکمت اللہ کے سوا کسی کو بھی معلوم نہیں، خواہ وہ کوئی مقرب فرشتہ ہو یا عظیم الشان رسول، یا عام مخلوق۔ جس طرح اللہ تعالی کی ذات وصفات کی حقیقت تک انسانی عقل کی رسائی نہیں ہوسکتی ہے، اسی طرح اللہ تعالی کے قضاوقدر اور ان کی حکمتوں کے علم تک مخلوق کی رسائی ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالی نے امم سابقہ میں سے کسی بھی نبی کی امت کے بارے میں یہ ذکر نہیں کیا کہ انھوں نے اپنے نبی سے اللہ تعالی کے قضاوقدر یا اوامر ونواہی کی حکمتوں کے بارے میں سوال کیا ہو۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقولہ کتابوں میں لکھا ہے کہ ان سے تقدیر کے بارے میں سوال ہوا تو فرمایا: «بحرٌ عميقٌ فلا تلجه» یہ گہرا سمندر ہے اس میں مت گھسنا۔ سائل نے پھر سوال کیا تو انھوں نے فرمایا: «طريقٌ مظلمٌ فلا تسلكه» یہ تاریک راستہ ہے اس پر مت چلنا۔ سائل نے پھر سوال کیا تو جواباً فرمانے لگے: «سِرُّ الله قد خفي عليك فلا تفتشه» یہ اللہ تعالی کا مخفی راز ہے اس کی بحث وتفتیش میں مت پڑو۔ (تفسير الخازن ١/٢٦٧، ط: دار الفكر)

ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ کی مخلوق میں کوئی مومن ہے تو کوئی کافر ہے اور کوئی عاصی ہے، کوئی مالدار ہے تو کوئی فقیر، کوئی لمبا ہے تو کوئی پستہ قد، کوئی خوبصورت ہے تو کوئی بد صورت، کوئی عقل مند ہے تو کوئی بے وقوف، کوئی خوش اخلاق ہے تو کوئی بد اخلاق، غرضیکہ ہر شخص مختلف صفات کا حامل ہے۔ اور یہ سب کچھ اللہ تعالی ہی کی تخلیق کا کرشمہ ہے اور وہی ذات اس کی حکمت سے واقف ہے کسی اور کے لیے اس کی حکمت کا علم ناممکن ہے۔ بس اس حدیث کے مضمون کو پیش نظر رکھنا چاہیے: «الكَيِّس من دان نفسَه وعمِل لِما بعد الموت، والعاجزُ من أَتْبَعَ نفسَه هواها وتمَنَّى على الله». (سنن الترمذي، رقم: ٢٣٨٣) ہوشیار وہ ہے جو اپنے نفس کو کنٹرول میں رکھے اور آخرت کی تیاری میں لگا رہے اور بے وقوف وعاجز وہ ہے جو اپنے نفس کو خواہشات میں لگائے رکھے اور اللہ تعالی پر اپنی تمنا کو مسلط کرتا رہے کہ جی جنت تو ہم مسلمانوں کے لیے بنائی گئی ہے۔

اگر کوئی شخص غور وفکر اور بحث ومباحثے کے ذریعہ تقدیر کی حکمت معلوم کرنے کی کوشش کرے گا تو اسے ناکامی ومحرومی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ تقدیر کا علم اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے، مخلوق اس سے واقف نہیں ہوسکتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: «إذا ذُكِر القدرُ فأمسكوا». (المعجم

الكبير للطبراني ١٠/١٩٨/١٠٤٤٨، وإسناده حسن)

نیز عبدیت وایمان کی بنیاد تسلیم واطاعت پر ہے۔ اللہ تعالی کے اوامر ونواہی اور امور شرعیہ میں قیل وقال عبدیت کے منافی ہے۔ بندے کو چاہیے کہ اللہ اور اس کے رسول نے جن عقائد، احکام واخلاق کی تعلیم دی ہے ان کو اختیار کرے، اور تقدیر کے مسئلے میں بحث ومباحثے سے پرہیز کرے، کیونکہ اس کا انجام دنیا میں ضلالت اور آخرت میں ذلت ورسوائی ہے۔

اور اگر کسی کے دل میں تقدیر کے بارے میں کچھ شکوک وشبہات پیدا ہوں تو اسے دور کرنے کی کوشش کرنی چاہیے، شکوک وشبہات اور بحث ومباحثے میں نہیں پڑنا چاہیے؛ کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے کہ کوئی یہ سوال نہیں کرسکتا ہے کہ اللہ نے ایسا کیوں کیا؟ اور اگر کوئی یہ سوال کرتا ہے تو کتاب اللہ کے حکم سے انکار کی وجہ سے وہ کافر ہوجائے گا۔ قال اللہ تعالی: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾. (الأنبياء) (اللہ جو کچھ کرتا ہے، اُس کا کسی کو جواب دہ نہیں ہے، اور اِن سب کو جواب دہی کرنی ہوگی۔)

البتہ اصل وسوسہ اور حدیث النفس پر مواخذہ نہیں؛ کیونکہ بندہ اس کو دفع کرنے پر قادر نہیں۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت: «جاء ناسٌ من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه: إنا نجِد في أنفسنا ما يتعاظَم أحدُنا أن يتكلّم به، قال: وقد وجدتموه؟ قالوا: نعم، قال: ذاك صريح الإيمان». (صحيح مسلم، رقم:١٨٨)

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «سُئِل النبيُّ صلى الله عليه وسلم عن الوسوسة، قال: تلك محض الإيمان». (صحيح مسلم، رقم:١٨٩)

قدریہ تقدیر کے منکر ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے پہلے سے کسی چیز کا فیصلہ نہیں کیا ہے، اور نہ پہلے سے کوئی چیز اللہ تعالی کے علم میں ہے، جب کوئی چیز واقع ہوتی ہے تو اللہ تعالی کو اس کا علم ہوتا ہے۔ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. اور قدریہ کو قدریہ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ تقدیر کے منکر ہیں اور بندے کو قادر مطلق سمجھتے ہیں کہ وہ اپنے افعال کا خالق ہے، یا تقدیر میں زیادہ بحث کرتے ہیں۔

احادیث میں قدریہ کو اس امت کا مجوس کہا گیا ہے؛ عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «القدرية مجوس هذه الأمة: إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم». (سنن أبي داود، رقم:٤٦٩١، وإسناده حسن)

دوسری روایت میں ہے: عن حذيفة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لكل أمة مجوس ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر، من مات منهم فلا تشهدوا جنازته، ومن مرض منهم فلا تعودوهم، وهم شيعة الدجال، وحق على الله أن يلحقهم بالدجال». (سنن أبي داود، رقم:٤٦٩٢، وإسناده ضعيف)

علامہ نووی فرماتے ہیں: «لا خفاء باختصاص هذا الحديث بالقدرية...، وسميت هذه الفرقة قدرية لإنكارهم القدر...، وقد انقرضت القدرية القائلون بهذا القول الشنيع الباطل ولم يبق أحد من أهل القبلة عليه، وصارت القدرية في الأزمان المتأخرة تعتقد إثبات القدر ولكن يقولون الخير من الله والشر من غيره تعالى الله عن قولهم». (شرح النووي على مسلم ۱/۱۵۴)

ہر مسلمان کا اس بات پر ایمان ضروری ہے کہ ازل سے ہی اللہ تعالی کو ہر چیز کا علم ہے، جسے اللہ تعالی کے حکم سے لوح محفوظ میں لکھ دیا گیا ہے، اللہ ہی ہر چیز کو اپنے ارادے سے پیدا فرماتے ہیں اور ہر چیز اللہ ہی کے ارادے سے وجود میں آتی ہے۔

٥٠- فَهَذِهِ(١) جُمْلَةُ(٢) مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مَنْ هُوَ مُنَوَّرٌ قَلْبُهُ مِنْ أَوْلِيَاءِ اللهِ تَعَالَى، وَهِيَ دَرَجَةُ الرَّاسِخِيْنَ فِي الْعِلْمِ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ عِلْمَانِ: عِلْمٌ فِي الْخَلْقِ مَوْجُوْدٌ، وَعِلْمٌ فِي(٣) الْخَلْقِ مَفْقُوْدٌ، فَإِنْكَارُ الْعِلْمِ الْمَوْجُوْدِ كُفْرٌ، وَادِّعَاءُ الْعِلْمِ الْمَفْقُوْدِ كُفْرٌ، وَلَا يَصِحُّ(٤) الْإِيْمَانُ إِلَّا بِقَبُوْلِ الْعِلْمِ الْمَوْجُوْدِ، وَتَرْكِ [طَلَبِ](٥) الْعِلْمِ الْمَفْقُوْدِ.

ترجمہ: یہ ان مسائل کا مجموعہ ہے جن کی ضرورت وہ اولیاء محسوس کرتے ہیں جن کے دل حق کے نور سے منور ہیں۔ اور یہی راسخین فی العلم کا مقام ہے؛ کیونکہ علم دو طرح کا ہے: ایک علم مخلوق میں موجود ہے اور دوسرا علم مخلوق میں ناپید ہے۔ موجود علم کا انکار کفر اور مفقود علم کا دعوی کرنا بھی کفر ہے اور اس وقت تک ایمان صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کہ موجود علم کو قبول نہ کرے اور مفقود (پوشیدہ) علم کو ترک نہ کرے۔

تشریح:

مذکورہ عبارت میں جن باتوں کا بیان ہوا ہے اہل ایمان اور راسخین فی العلم اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اور اس کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ فَهُوَ عَلٰى نُوْرٍ مِّنْ رَّبِّهٖ﴾. (الزمر:٢٢) بھلا کیا وہ شخص جس کا سینہ اللہ نے اسلام کے لیے کھول دیا ہے، جس کے نتیجے میں وہ اپنے پروردگار کی عطا کی ہوئی روشنی میں آچکا ہے، (سنگدلوں کے برابر ہو سکتا ہے؟)

وقال تعالی: ﴿وَ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾. (آل عمران) اور جن لوگوں کا علم پختہ ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم اِس پر ایمان لاتے ہیں۔ سب کچھ ہمارے پروردگار ہی کی طرف سے ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالموت، وبالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر». (سنن الترمذي، رقم:٢١٤٥، وإسناده صحيح)

---

(١) كذا في ٢، ٦، ١٩. وفي ٣ «هذا». وفي ١٤ «وهذا». وفي بقية النسخ «فهذا». والمفهوم سواء.

(٢) قوله «جملة» سقط من ٩، ١٥، ٢٠، ٢٧. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في ٢٦، ٣١ «عن». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) في ١١، ١٢، ١٤، ١٦، ٢٥، ٣٣ «يثبت». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) قوله «طلب» سقط من ٦. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

علم کی دو قسمیں ہیں:

۱- مخلوق میں موجود علم، جیسے محکمات، یعنی علم شریعت، اور ظاہری وبدیہی دلائل کے ذریعہ حاصل ہونے والا علم جیسے وجود صانع اور توحید باری تعالی وغیرہ۔ یا بغیر دلیل و غور وفکر کے حاصل ہونے والا علم جیسے انسان اور حیوانات کا وجود۔ سوفسطائیہ کے نام سے ایک فرقہ تھا جو چیزوں کے وجود کا منکر تھا، ان کا کہنا تھا یہ سب تخیلات ہیں حقیقت نہیں۔

۲- مخلوق سے مخفی علم، جیسے متشابہات، تقدیر، روح کی حقیقت اور حالات، قیامت کا وقت وغیرہ، یعنی وہ علم جو اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ۚ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾. (لقمان) بیشک اللہ ہی کو قیامت کا علم ہے اور وہی مینہ برساتا ہے اور وہی حاملہ کے پیٹ کی چیزوں کو جانتا ہے اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کل کیا کام کرے گا اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ کس سرزمین میں اسے موت آئے گی بیشک اللہ ہی جاننے والا ہے اور خبردار ہے۔

علم موجود کا انکار اور علم مفقود کا دعوی کفر ہے:

موجود علم کا انکار کفر ہے اور مخلوق میں غیر موجود علم کا دعوی بھی کفر ہے؛ کیونکہ یہ علم غیب کا دعوی ہے، جبکہ غیب کا علم اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے؛ البتہ اللہ تعالی کبھی کبھی اپنے بعض بندوں کو بعض غیبی باتوں سے آگاہ کردیتے ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ۝ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ﴾. (الجن) وہی غیب کا جاننے والا ہے سو وہ اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا، مگر اپنے پسندیدہ رسول کو، پھر اس کے آگے اور پیچھے محافظ مقرر کردیتا ہے۔ یعنی اپنے بھید کی پوری خبر کسی کو نہیں دیتا۔ ہاں رسولوں کو جس قدر ان کی شان و منصب کے لائق ہو بذریعہ وحی خبر دیتا ہے۔ اس وحی کے ساتھ فرشتوں کے پہرے اور چوکیاں رکھی جاتی ہیں کہ کسی طرف سے شیطان اس میں دخل کرنے نہ پائے۔ اور رسول کا اپنا نفس بھی غلط نہ سمجھے۔

وقال تعالی: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾. (الأنعام: ٥٩) اور اسی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں جنہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

وقال تعالی: ﴿ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾. (النمل: ٦٥) کہہ دیجئے کہ اللہ کے سوا آسمانوں اور زمین میں کسی کو بھی غیب کا علم نہیں ہے۔

علم غیب کی اقسام اور اس کی دیگر تفصیلات مصنف کی عبارت «خَلَقَ الْخَلْقَ بِعِلْمِهِ» کے تحت گزر چکی ہیں۔

٥١- وَنُؤْمِنُ بِاللَّوْحِ وَالْقَلَمِ، وَبِجَمِيعِ مَا فِيهِ قَدْ رُقِمَ.

ترجمہ: ہم لوح و قلم اور اُن تمام چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں جو کچھ اس میں لکھ دیا گیا ہے۔

قلم، لوحِ محفوظ اور اس میں لکھی ہوئی تمام چیزوں پر ہمارا ایمان ہے:

لوح سے مراد لوح محفوظ ہے جس میں اللہ تعالی نے ازل میں مخلوق کی تقدیریں لکھ دی ہیں۔

اللوح: هو جسم نوراني كتب فيه القلمُ بإذن الله تعالى ما هو كائن إلى يوم القيامة.

لوح محفوظ وہ نورانی جسم اور تختی ہے جس میں قلم نے اللہ تعالی کے حکم سے تا قیامت ہونے والے فیصلوں کو لکھ دیا ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿بَلْ هُوَ قُرْاٰنٌ مَّجِيْدٌ ۝٢١ فِيْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ ۝٢٢﴾. (البروج) بلکہ وہ قرآن ہے بڑی شان والا، لوح محفوظ میں لکھا ہوا۔

اور قلم سے مراد وہ قلم ہے جس سے لوح محفوظ میں مخلوق کی تقدیریں لکھی گئی ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُوْنَ ۝١﴾. (القلم) نٓ قلم کی اور جو کچھ لکھنے والے لکھتے ہیں اس کی قسم۔

لوح محفوظ، قلم اور جو کچھ قلم نے لوح محفوظ میں لکھا ہے ان تمام باتوں پر ہمارا ایمان ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ اَحْصَيْنٰهُ فِيْٓ اِمَامٍ مُّبِيْنٍ ۝١٢﴾. (یس) اور ہر چیز کو ہم نے لوح محفوظ میں محفوظ کر لیا ہے۔ ﴿اِمَامٍ مُّبِيْنٍ﴾ سے مراد لوح محفوظ ہے۔

و قال تعالی: ﴿وَكُلُّ صَغِيْرٍ وَّكَبِيْرٍ مُّسْتَطَرٌ ۝٥٣﴾. (القمر) اور ہر چھوٹی بڑی چیز حرکات و سکنات لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔

و قال تعالی: ﴿اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ ۭ اِنَّ ذٰلِكَ فِيْ كِتٰبٍ﴾. (الحج: ١٧٠) (کیا آپ نہیں جانتے کہ اللہ تعالی آسمانوں اور زمین کی تمام چیزوں کو جانتے ہیں؟ بے شک یہ سب لوح محفوظ میں لکھا ہوا ہے۔)

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے سب سے پہلے قلم کو پیدا فرمایا۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنّ أول ما خلق الله القلمَ، فقال له: اكتبْ، قال: ربِّ وماذا أكتب؟ قال: اكتبْ مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة». (سنن أبي داود، رقم: ٤٠٧٨).

وفي سنن الترمذي: «... فقال له: اكتب، فجرى بما هو كائن إلى الأبد». (رقم: ٣٣١٩، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سب سے پہلے اللہ تعالی نے قلم کو پیدا کیا، تو اس سے فرمایا: لکھو۔ قلم نے کہا: کیا لکھوں؟ اللہ تعالی نے فرمایا: تا قیامت سب اشیاء کی تقدیریں لکھ لو۔

اور سنن ترمذی کی روایت میں ہے کہ قلم نے ابد تک ہونے والے امور کو لکھ لیا۔

سقاف کے نزدیک قلم کا وجود قطعی نہیں:

شیخ سقاف نے شرح العقیدۃ الطحاویہ میں قلم کے وجود کو غیر قطعی کہا ہے؛ جبکہ قرآن کریم میں قلم کا ذکر موجود ہے ﴿نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ①﴾. (القلم) اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کو باطل کہا ہے؛ جبکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت طبرانی کی معجم کبیر (۱۲/ ۶۸/ ۱۲۵۰۰) میں مرفوعاً مروی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۷/ ۱۹۰) میں اس کی سند کے رجال کو ثقہ لکھا ہے۔ نیز اس کے ہم معنی روایت حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے سنن ترمذی اور سنن ابی داود کے حوالے سے گزر چکی ہے جس کو امام ترمذی نے ''حسن صحیح'' کہا ہے۔ شیخ سقاف کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

«أريد أن أنبّه هنا على أمر مهم وهو بطلان وفساد ما جاء في أثر سيدنا ابن عباس من أن الله تعالى قال للقلم عند ما خلقه «اكتب، فقال: يا رب ما أكتب؟ قال: اكتب القدر، فجرى بما هو كائن إلى قيام الساعة». وذلك لأن القلم مخلوق من مخلوقات الله تعالى لا يعلم الغيب ولا القدر، ولا يعرف شيئا... وخلاصة الأمر أن وجود القلم غير قطعي فليس هو عقيدة يكفر بها، منكرها». (شرح العقيدة الطحاوية، ص٤٤٠)

نصوص میں متعدد قلم کا ذکر:

۱- وہ قلم جسے سب سے پہلا پیدا کیا گیا اور اس سے قیامت تک یا ابد تک کی تمام مخلوقات کی تقدیر کو لکھا گیا۔ جیسا کہ گزشتہ حدیث میں مذکور ہے۔

۲- وہ قلم جس سے آسمان سے زمین پر نازل ہونے والے احکام خداوندی کو لکھا جاتا ہے۔ حدیث معراج میں ہے: «ثم عُرِجَ بي، حتى ظهرت لمستوى أسمع صريف الأقلام». (صحيح البخاري، رقم:٣٤٩)

۳- وہ قلم جس سے فرشتہ ماں کے پیٹ میں بچے کی تقدیر، اس کے رزق، عمل، موت، اور سعادت یا شقاوت کو لکھتا ہے۔ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق: «إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكا بأربع كلمات، فيكتب عمله، وأجله، ورزقه، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح». (صحيح البخاري، رقم: ٣٣٣٢)

۴- وہ قلم جس سے کراما کاتبین بندوں کے روزانہ کے اعمال لکھتے ہیں: ﴿وَ اِنَّ عَلَيْكُمْ لَحٰفِظِيْنَ ⑩ كِرَامًا كَاتِبِيْنَ ⑪﴾. (الانفطار)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رفع القلم عن ثلاثة، عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم». (سنن الترمذي، رقم:٤٤٠١)

اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے اللہ تعالی نے قلم سے پہلے عرش کو اور عرش سے پہلے پانی کو پیدا کیا ہے۔ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء».(صحيح مسلم، رقم:٤٧٩٧)

اللہ تعالی نے مخلوقات کی پیدائش سے ۵۰/ہزار سال پہلے ان کی تقدیر لکھی اور اللہ تعالی کا عرش پانی پر تھا۔

اور آیت کریمہ ﴿وَ كَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَآءِ﴾.(ھود:۷) سے بھی پانی کا عرش سے پہلے ہونا معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

تقدیر کے بارے میں مزید تفصیلات اور اس کی اقسام وغیرہ مصنف کی عبارت «وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا» کے تحت گزر چکی ہیں۔

٥٢- فَلَوِ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ[١] عَلَى شَيْءٍ كَتَبَهُ اللهُ تَعَالَى فِيْهِ أَنَّهُ كَائِنٌ؛ لِيَجْعَلُوهُ غَيْرَ كَائِنٍ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، وَلَوِ اجْتَمَعُوا[٢] كُلُّهُمْ عَلَى شَيْءٍ[٣] لَمْ يَكْتُبْهُ اللهُ تَعَالَى فِيْهِ أَنَّهُ كَائِنٌ[٤]؛ لِيَجْعَلُوْهُ كَائِنًا لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

٥٣- وَمَا أَخْطَأَ الْعَبْدَ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيْبَهُ، وَمَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهُ[٥].

٥٤- وَعَلَى الْعَبْدِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللهَ قَدْ سَبَقَ عِلْمُهُ فِي كُلِّ كَائِنٍ[٦] مِنْ خَلْقِهِ، فَقَدَّرَ[٧] ذَلِكَ بِمَشِيَّتِهِ[٨] تَقْدِيرًا مُحْكَمًا مُبْرَمًا، لَيْسَ فِيْهِ[٩] نَاقِضٌ وَلَا مُعَقِّبٌ، وَلَا مُزِيلٌ وَلَا مُغَيِّرٌ، وَلَا مُحَوِّلٌ، وَلَا نَاقِصٌ وَلَا زَائِدٌ[١٠] مِنْ خَلْقِهِ فِي سَمَاوَاتِهِ وَأَرْضِهِ[١١].

ترجمہ: اگر تمام مخلوق کسی ایسی بات پر جمع ہو جائے جس کو اللہ تعالیٰ نے لکھ دیا ہے کہ یہ ہو گی؛ تاکہ وہ (مخلوق) اس کو نہ ہونے والی بنا دے تو وہ اس پر قادر نہ ہوں گے، اور اگر تمام مخلوق کسی ایسی بات پر جمع ہو جائے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں نہیں لکھا ہے کہ یہ ہو گی؛ تاکہ وہ مخلوق اس کو ہونے والی بنا دے، تو وہ اس پر قادر نہیں ہوں گے۔ قیامت تک جو کچھ ہونے والا ہے قلم اسے لکھ کر خشک ہو چکا ہے

(١) قوله «كلهم» سقط من ٦، ١٩. ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ١ «اجتمع الخلق». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٣) في ١، ٢، ٥، ٩، ١٠، ١٣، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦ «ما» بدل «شيء». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٤) قوله «أنه كائن» أثبتناه من ٧، ١٢، ١٣، ٢٠، ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١. وفي ٦، ٩، ١٧، ١٨، ١٩، ٣٤، ٣٥، ٣٦ «أنه غير كائن»، وهذا خطأ، إلا أن يكون قبله «كتبه» بدل قوله «لم يكتبه»، كما في ٨، و٣٣، فيه «كتبه الله تعالى فيه أنه غير كائن». وسقط من ١٠ قوله «فيه». وفي ١٥ «كائنا» بدل «فيه». ومعناه صحيح.

(٥) سقط من ٢، ٢٥ من قوله «وما أخطأ العبد» إلى قوله «لم يكن ليخطئه». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) وفي ١ «كل شيء كائن». وفي ٢٣ «في كل شيء كائن من خلقه في سماواته وأرضه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) في ١، ٢، ٣، ٦، ١٠، ١٩، ٢٤، ٢٩، ٣٠، ٣٢ «وقدر». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٨) قوله «بمشيته» أثبتناه من جميع النسخ الخطية، وهو ساقط من أكثر المطبوعات.

(٩) في ٢، ٢١، ٢٥ «له». ولا يضر المفهوم. وسقط من ٥. والمثبت من بقية النسخ.

(١٠) في بعض النسخ ولا زائد ولا ناقص. والمعنى سواء.

(١١) في ٢، ٢١، ٢٥ بعده زيادة «ولا يكون مكوَّن إلا بتكوينه، والتكوين لا يكون إلا حسنا جميلا».

(یعنی اسے لکھا جاچکا ہے)۔

جو چیز بندے کو نہیں پہنچی وہ کبھی اس کو پہنچنے والی نہیں تھی، اور جو چیز اس کو پہنچی ہے وہ کبھی اس سے ٹلنے والی نہیں تھی۔

بندے کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ اس حقیقت کو اچھی طرح جان لے کہ اس کی مخلوقات میں ہونے والی ہر چیز پہلے سے اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق اپنی مشیت سے مستحکم اور نہ بدلنے والا فیصلہ کر رکھا ہے۔ اس فیصلے کو آسمان وزمین کی مخلوقات میں سے نہ کوئی توڑ سکتا ہے، نہ رد کر سکتا ہے، نہ ختم کر سکتا ہے، اور نہ ہی بدل سکتا ہے۔ اور نہ ان میں اضافے کی طاقت رکھتا ہے اور نہ ہی کمی کر سکتا ہے۔

اللہ کا فیصلہ اٹل ہے:

یہ عبارت مذکورہ عبارت «نُؤمِنُ باللَّوحِ والقَلَمِ، وجميعِ ما فيه قد رُقِمَ» کی تشریح ہے۔ انسان کے مقدر میں جو کچھ راحت ومصیبت، خیر یا شر ملنا یا نہ ملنا لکھا جاچکا ہے وہ اس کو پہنچ کر رہے گا۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿مَا يَفْتَحِ اللّٰهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۚ وَمَا يُمْسِكْ ۙ فَلَا مُرْسِلَ لَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ ؕ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۝﴾. (فاطر) جس رحمت کو اللہ لوگوں کے لیے کھول دے، کوئی نہیں ہے جو اُسے روک سکے، اور جسے وہ روک لے، تو کوئی نہیں ہے جو اس کے بعد اُسے چھڑا سکے۔ اور وہی اقتدار کا بھی مالک ہے، حکمت کا بھی مالک ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَاللّٰهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهٖ﴾. (الرعد: ٤١) اور اللہ (جو چاہتا ہے) حکم کرتا ہے، اس کے حکم کو کوئی ہٹا نہیں سکتا۔

وقال تعالیٰ: ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ﴾. (الأنعام: ٣٤) اور اللہ کے فیصلے کوئی بدل نہیں سکتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر فرض نماز کے بعد یہ دعا پڑھتے تھے: «اللهم لا مانع لِما أعطيتَ، ولا معطِي لِما منعتَ، ولا ينفع ذا الجدِّ منكَ الجَدُّ». (صحيح البخاري، رقم: ٥٨٥٥. صحيح مسلم، رقم: ٧٢٥) یا اللہ جو آپ دینا چاہیں اس کو کوئی روک نہیں سکتا، اور جو آپ نہ دینا چاہیں وہ کوئی دے نہیں سکتا، اور مالدار کو اللہ تعالیٰ کے یہاں مالداری فائدہ نہیں دے سکتی۔

یعنی عمل صالح مفید ہے۔ یا اللہ تعالیٰ کے عذاب سے مالداری نہیں بچاسکتی۔ یا آدمی کو نسب فائدہ نہیں دے سکتا، یعنی اعمال مفید ہیں۔ یا آدمی کو محنت فائدہ نہیں پہنچاسکتی جب تک کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں قبولیت نہ ہو۔ یا دنیوی خوش بختی فائدہ نہیں دے سکتی۔ (فتح الباري ٢/٣٣٢)

وقال تعالیٰ: ﴿مَاۤ اَصَابَ مِنْ مُّصِيْبَةٍ فِى الْاَرْضِ وَلَا فِىْۤ اَنْفُسِكُمْ اِلَّا فِىْ كِتٰبٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّبْرَاَهَا ؕ

اِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ ﴿٢٢﴾﴾. (الحديد) کوئی مصیبت ایسی نہیں ہے جو زمین میں نازل ہوتی یا تمہاری جانوں کو لاحق ہوتی ہو، مگر وہ ایک کتاب میں اُس وقت سے درج ہے جب ہم نے ان جانوں کو پیدا بھی نہیں کیا تھا۔ یقین جانو یہ بات اللہ کے لیے بہت آسان ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿مَآ اَصَابَ مِنْ مُّصِيْبَةٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾. (التغابن: ١١) کوئی بھی مصیبت اللہ کے حکم کے بغیر نہیں آتی۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے فرمایا: «اعلم أن الأمة لو اجتمعتْ على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيءٍ قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيءٍ قد كتبه الله عليك، رُفِعت الأقلام وجَفَّتِ الصُّحُف». (سنن الترمذي، رقم: ٢٤٤٠، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح)

اگر پوری امت آپ کو نفع پہنچانے پر اتفاق کر لے تو آپ کو صرف وہی فائدہ پہنچا سکتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ کے لیے مقرر کیا ہے، اور اگر آپ کو تکلیف پہنچانے پر متفق ہو جائے تو صرف وہی ضرر پہنچا سکتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ پر مقرر فرمادیا۔ قلم اٹھا لئے گئے اور رجسٹروں کی سیاہی خشک ہو گئی ہے۔

قلم کے اٹھا لیے جانے اور صحیفوں کے خشک ہو جانے سے مراد یہ ہے کہ لوحِ محفوظ میں جو کچھ لکھا جانا تھا وہ لکھا جا چکا ہے، اب اس میں کوئی زیادتی نہیں ہو سکتی۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں:

«وخلاصته أنه كُتِب في اللوح المحفوظ ما كتِب من التقديرات، ولا يُكتَب بعد الفراغ منه شيء آخر، فعبَّر عن سبْق القضاء والقدر برفع القلم، وجفاف الصحيفة تشبيهًا بفراغ الكاتب في الشاهد من كتابته». (مرقاة المفاتيح، باب التوكل والصبر)

اور آیت کریمہ ﴿يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَ يُثْبِتُ ۚ وَ عِنْدَهٗۤ اُمُّ الْكِتٰبِ ﴿٣٩﴾﴾. (الرعد) میں جس محو واثبات کا ذکر ہے اس سے مراد گناہوں کے لکھے جانے کے بعد ان کو معاف کر دینا، یا بعض آیات کی تلاوت کو منسوخ کرنا اور حکم کو باقی رکھنا ہے۔ مفسرین نے اس آیت کی اور بھی متعدد تفسیریں کی ہیں۔ ابن عطیہ لکھتے ہیں: «وتخبط الناس في معنى هذه الألفاظ، والذي يتخلص به مشكلها: أن نعتقد أن الأشياء التي قدرها الله تعالى في الأزل وعلمها بحال ما لا يصح فيها محو ولا تبديل، وهي التي ثبتت في أُمِّ الْكِتابِ وسبق بها القضاء، وهذا مروي عن ابن عباس وغيره من أهل العلم، وأما الأشياء التي قد أخبرَ الله تعالى أنه يبدل فيها وينقل كعفو الذنوب بعد تقريرها، وكنسخ آية بعد تلاوتها واستقرار حكمها- ففيها يقع المحو والتثبيت فيما يقيده الحفظة ونحو ذلك، وأما إذا رد الأمر للقضاء والقدر فقد محا الله ما محا وثبت ما ثبت». (المحرر الوجيز ٣/٣١٧)

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے: ”یعنی اپنی حکمت کے موافق جس

حکم کو چاہے منسوخ کرے، جسے چاہے باقی رکھے۔ جس قوم کو چاہے مٹائے جسے چاہے اس کی جگہ جما دے۔ جن اسباب کی تاثیر چاہے بدل ڈالے جن کی چاہے نہ بدلے۔۔۔ غرض ہر قسم کی تبدیل و تغییر، محو واثبات، نسخ واحکام اسی کے ہاتھ میں ہے۔ قضاو قدر کے تمام دفاتر اسی کے قبضہ میں ہیں اور سب تفصیلات و دفاتر کی جڑ جسے اُم الکتاب کہنا چاہیے اسی کے پاس ہے یعنی علم ازلی محیط جو ہر قسم کے تبدل و تغیر سے قطعاً منزّہ و مبرّیٰ اور لوح محفوظ کا ماخذ ہے"۔ (تفسیر عثمانی)

٥٥- وَذَلِكَ(١) مِنْ عُقَدِ الْإِيمَانِ، وَأُصُولِ الْمَعْرِفَةِ، وَالِاعْتِرَافِ بِتَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى(٢) وَرُبُوبِيَّتِهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ: ﴿وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا ۝﴾.[الفرقان:٢]، وَقَالَ تَعَالَى:﴿وَ كَانَ اَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرَا ۝﴾. [الأحزاب:٣٨] فَوَيْلٌ لِمَنْ صَارَ لِلَّهِ تَعَالَى(٣) فِي الْقَدَرِ خَصِيمًا، وَأَحْضَرَ لِلنَّظَرِ فِيهِ قَلْبًا سَقِيمًا(٤)، لَقَدِ الْتَمَسَ بِوَهْمِهِ فِي فَحْصِ الْغَيْبِ سِرًّا كَتِيمًا، وَعَادَ بِمَا قَالَ فِيهِ(٥) أَفَّاكًا أَثِيمًا.

ترجمہ: (تقدیر سے متعلق) ان حقائق کو تسلیم کرنا ایمان کی پختگی، معرفت کی بنیاد، توحید باری تعالی اور اس کی ربوبیت کا اعتراف ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں ارشاد فرمایا: ”اور اس نے ہر چیز کو پیدا کر کے ٹھیک اندازے پر رکھا“۔ ”اور اللہ کا حکم مقدر ہو چکا ہے“۔ ہلاکت ہے اس شخص کے لیے جو تقدیر کے مسئلے میں اللہ تعالی کے ساتھ جھگڑنے والا بن گیا اور بیمار دل کے ساتھ اس میں غور و خوض کرنے لگا اور اپنے وہم و گمان کے مطابق پوشیدہ رازہائے خداوندی کو تلاش کرنے لگا، اور اس طرح اس نے تقدیر کے بارے میں جو کچھ کہا جھوٹا اور گنہگار ٹھہرا۔

ایمان کی پختگی کے لیے اچھی بُری تقدیر پر ایمان لانا ضروری ہے:

ایمان کی پختگی کے لیے مذکورہ باتوں پر ایمان لانا ضروری ہے۔ جو کچھ بھی اچھا یا برا انسان کے مقدر میں لکھا جا چکا ہے وہ اسے پہنچ کر رہے گا۔ حدیث جبریل میں ہے: «قال: فأخبرني عن الإيمان، قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره». (صحيح مسلم، رقم:٩)

عدی بن حاتم کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

---

(١) في ٢، ٢٥ «فهذا». ولا يضر المفهوم. وسقط من ٣. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ٢، ١١ «بوحدانيته». وفي ٤، ١٢، ٢٠، ٢٢، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠ «بتوحيده». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٣) في ١٣، ٣١ «له». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٤) في ٦، ٨، ، ١٤، ، ١٩، ٣٣، العبارة هكذا: «فويل لمن صار له في القدر قلب سقيم». وفي ٩، ١٢، ٣٤، ٣٦ «فويل لمن صار له في القدر قلبا سقيما». وفي ٣٣ «فويل لمن صاغ له في القدر قلبا سقيما». وفي ١٥ «فويل لمن كان قلبه في القدر سقيما». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) قوله «فيه» سقط من ٤، ٥، ٦، ٧، ٩، ١٠، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٥. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

فرمایا: عدی اسلام لاؤ محفوظ رہو گے۔ میں نے کہا: اسلام کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: «تَشهَدُ أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، وتُؤمِن بالأقدار كلِّها، خيرِها وشرِّها، حُلْوِها ومُرِّها». (سنن ابن ماجه، رقم٨٧)

تقدیر اللہ تعالی کا ایک راز ہے جسے اس نے مخلوق سے مخفی رکھا ہے۔ اگر کوئی شخص غور وفکر اور بحث ومباحثے کے ذریعہ تقدیر کی حکمت معلوم کرنے کی کوشش کرے گا تو اسے ناکامی ومحرومی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہو سکتا؛ قال اللہ تعالی: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾. (الأنعام:٥٩) اور اسی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں جنہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

وقال تعالی: ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾. (النمل:٦٥) کہہ دیجئے کہ اللہ کے سوا آسمانوں اور زمین میں کسی کو بھی غیب کا علم نہیں ہے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا ذُكِر القدرُ فأمسكوا». (المعجم الكبير للطبراني ١٠/١٩٨/١٠٤٤٨، وإسناده حسن) جب تقدیر کا ذکر ہو تو توقف کرکے رک جاؤ۔

نیز عبدیت وایمان کی بنیاد تسلیم واطاعت پر ہے۔ اللہ تعالی کے اوامر ونواہی اور امور شرعیہ میں قیل وقال عبدیت کے منافی ہے۔ بندے کو چاہیے کہ اللہ اور اس کے رسول نے جن عقائد، احکام واخلاق کی تعلیم دی ہے ان کو اختیار کرے، اور تقدیر کے مسئلے میں بحث ومباحثے سے پرہیز کرے، کیونکہ اس کا انجام دنیا میں ضلالت اور آخرت میں ذلت ورسوائی ہے۔ اور اگر کسی کے دل میں تقدیر کے بارے میں کچھ شکوک وشبہات پیدا ہوں تو اسے دور کرنے کی کوشش کرنی چاہیے؛ البتہ اصل وسوسہ اور حدیث النفس پر مواخذہ نہیں؛ کیونکہ بندہ اس کو دفع کرنے پر قادر نہیں۔

اگر دل نور ایمانی سے منور ہو اور شکوک وشبہات سے پاک ہو تو وہ زندہ ہے، اور اگر کفر وشرک کی ظلمت میں پھنسا ہوا ہو تو مردہ ہے۔ اور اگر اچھے اور برے کی تمیز نہ کر پاتا ہو تو بیمار دل ہے۔

دل کی بیماری دو طرح کی ہوتی ہے: ١- علمی بیماری، یعنی شکوک وشبہات۔ ٢- عملی بیماری یعنی اتباعِ شہوات۔ یہ دونوں ہی بیماریاں انتہائی خطرناک ہیں۔

مصنف نے تقدیر کے مسئلے میں بحث کرنے والے کو دل کا مریض، بہت زیادہ جھوٹ بولنے والا اور بہت زیادہ گنہگار کہا؛ اس لیے کہ وہ ایسے مسئلے میں بحث کرتا ہے جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہے، اور ایسی چیز کو جاننا چاہتا ہے جو غیب ہے اور اللہ تعالی کا راز ہے، جس پر مخلوق کا واقف ہونا ناممکن ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: «الإيمان بالقدر نظام التوحيد، فمن وحَّد الله سبحانه وكذب بالقدر، كان تكذيبه للقدر نقضًا للتوحيد، ومن وحَّد الله وآمن بالقدر، كانت العروة الوثقى». (الشريعة للآجري، رقم:٤٦٣، وإسناده ضعيف)

یعنی تقدیر پر ایمان توحید کی لائن کی چیز ہے، پس جو شخص اللہ تعالی کی توحید کا قائل ہو اور تقدیر کو نہیں مانتا، تو یہ نہ ماننا توحید کو توڑنے کے مترادف ہے، اور جو لوگ اللہ تعالی کی توحید کے معتقد ہوں اور اس کے ساتھ تقدیر کو بھی مانتے ہوں تو انہوں نے مضبوط حلقے کو پکڑ لیا۔

جمال الدین احمد بن محمد غزنوی حنفی (م:۵۹۳) نے کتاب اصول الدین میں لکھا ہے: «القدر سِرٌّ، والقضاء ظهور السرِّ على اللوح، والحكم نزوله على العبد، فالحكم يقتضي التسليم، والقضاء يقتضي الرِّضا، والقدر يقتضي التفويض».(كتاب أصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص١٨٣، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت)

تقدیر ایک راز ہے، اور قضا لوح محفوظ پر اس راز کو ظاہر کرنے کا نام ہے، اور بندے پر تقدیر کو نافذ کرنا اللہ تعالی کا حکم ہے، تو حکم سپردگی کا متقاضی ہے، اور قضا رضا بالقضا کا متقاضی ہے، اور تقدیر میں تفویض اور سپردگی مطلوب ہے۔

تقدیر سے متعلق مزید تفصیلات اور تقدیر مبرم و تقدیر معلق کی بحث «وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا» کے تحت گزر چکی ہے۔

٥٦- وَالْعَرْشُ وَالْكُرْسِيُّ حَقٌّ، كَمَا بَيَّنَ اللهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ[1].
٥٧- وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُونَهُ.
٥٨- مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ[2]، وَقَدْ أَعْجَزَ عَنِ الْإِحَاطَةِ[3] خَلْقَهُ.

ترجمہ: اور عرش وکرسی برحق ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے۔ اور اللہ عزوجل عرش اور اس کے علاوہ دیگر چیزوں سے، یا اس کے نیچے جو کچھ ہے اس سے بے نیاز ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر احاطہ کیے ہوئے ہے، اور ان سب پر فوقیت رکھتا ہے، اور مخلوق کو اپنا احاطہ کرنے سے عاجز کر دیا ہے۔

عرش وکرسی پر ایمان لانا ضروری ہے:

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے عرش وکرسی کا ذکر فرمایا ہے، اس لیے اس پر ایمان لانا واجب ہے؛ لیکن اس کی حقیقت معلوم نہیں؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کی تفصیلات ذکر نہیں فرمائی۔

اللہ تعالیٰ عرش اور عرش کے علاوہ دیگر تمام چیزوں کا بھی خالق ومالک ہے۔ تمام چیزیں حادث اور اللہ کی محتاج ہے، اللہ تعالیٰ کسی چیز کا محتاج نہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَاللّٰهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ ۝١٥﴾. (فاطر) وقال تعالیٰ: ﴿وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَاَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ﴾. (محمد) وقال تعالیٰ: ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ ۝٦﴾. (العنكبوت)

اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی قدرت ہر چیز کو محیط ہے، کوئی بھی چیز اس سے مخفی نہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿اَلَآ اِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ ۝٥٤﴾. (فصلت) وقال تعالیٰ: ﴿وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطًا ۝١٢٦﴾. (النساء) وقال تعالیٰ: ﴿وَّاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝١٢﴾. (الطلاق)

اور کسی بھی مخلوق کی اس کی ذات وصفات کی حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَلَا يُحِيْطُوْنَ بِهٖ عِلْمًا ۝١١٠﴾. (طه: ١١٠) وقال تعالیٰ: ﴿وَلَا يُحِيْطُوْنَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖٓ اِلَّا بِمَا شَآءَ﴾. (البقرة: ٢٥٥) وقال تعالیٰ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ ۝١٠٣﴾. (الأنعام)

بعض شارحین نے «وقد أعجز عن الإحاطة خلقه» کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ مخلوق تمام مخلوقات کا احاطہ نہیں کر سکتی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُوْدَ رَبِّكَ اِلَّا هُوَ﴾. (المدثر). (الدرة البهية، ص٦٥)

اور بعض شارحین نے اس کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ مخلوق عرش اور مافوق العرش کے احاطے سے عاجز

---

(١) قوله «كما بين الله تعالى في كتابه» سقط من ١. وفي ٤، ٥، ٢٠، ٢٧، ٢٩، ٣٠ «كما قال الله تعالى في كتابه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.
(٢) في ٢، ٣٦ «وما فوقه». وفي ٣ «فما فوقه». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.
(٣) في ٢، ٢٤ «عن الإحاطة به». وفي ١٥ «عجز». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

ہے، اس لیے کہ کسی چیز کے احاطے کے لیے اس کے حدود وجوانب سے واقف ہونا ضروری ہے اور مخلوق کے لیے عرش ومافوق العرش کے حدود وجوانب سے واقف ہونا ممکن نہیں۔(شرح العقيدة الطحاوية للقونوي، ص٩٢، مخطوط)

عرش کے لغوی معنی: ملک، بادشاہت، تخت شاہی اور تخت سلطنت کے ہیں، جہاں سے حکومت کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ قرآن کریم میں ہے: ﴿وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيْمٌ ۝﴾.(النمل) بلقیس کے لیے بہت بڑا تخت ہے۔

استوى الملك على عرشه: تخت سلطنت پر بیٹھنا، باگ ڈور سنبھالنا۔

عرش کے اصطلاحی معنی ہیں: «جسم مستدير مثل القبة يحتوي على العالم ينـــزل منه التدبيرات، أو جسم محيط بالعالم». (راجع: التعريفات. وروح المعاني ٢٢٢/١٦)

گنبد کی طرح گول جسم ہے جو پورے عالم اور کائنات پر محیط ہے، وہاں سے احکامات اور انتظامات نازل ہوتے ہیں یا وہ جسم ہے جو عالم کو گھیرنے والا ہے۔

علامہ بیضاوی عرش کی تفسیر میں لکھتے ہیں: «العرش: الجسم المحيط بسائر الأجسام، سمي به لارتفاعه، أو للتشبيه بسرير الملك، فإن الأمور والتدابير تنـــزل منه».(تفسير البيضاوي ٢٦٦/٢)

قرآن کریم میں متعدد جگہ عرش کا ذکر آیا ہے: قال اللہ تعالیٰ: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيْدُ ۝﴾.(البروج) ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ ۝﴾.(التوبة) ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيْمِ ۝﴾.(المؤمنون) ﴿رَفِيْعُ الدَّرَجٰتِ ذُو الْعَرْشِ﴾.(غافر:١٥) ﴿وَ كَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَآءِ﴾.(هود:٧) ﴿اَلَّذِيْنَ يَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهٗ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾.(غافر:٧) ﴿وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمٰنِيَةٌ ۝﴾.(الحاقة:١٧) ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ۝﴾.(طه) ﴿ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ﴾.(الفرقان:٥٩)

وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «الناس يَصعَقُون يومَ القيامة، فأكون أول من يُفيق، فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش، فلا أدري أفاق قبلي، أم جُوزِيَ بصعقة الطور».(صحيح البخاري، رقم:٣١٤٦)

اور کرسی بھی ایک عظیم الشان جسم ہے جو ساتوں آسمانوں اور زمین کو محیط ہے ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ﴾.(البقرة:٢٥٥)

کرسی کی مختلف تفاسیر:

کرسی کی مختلف تفسیریں منقول ہیں:

١- علم۔ اس کو ابن جریر طبری نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے۔(تفسير الطبري ٤٠١/٥)

یہ بھی کہا گیا ہے کہ علماء کو کراسی اس لیے کہتے ہیں کہ ان پر اعتماد ہوتا ہے؛ لیکن ممکن ہے کہ کرسی اور علماء دونوں کو اس لیے کرسی کہتے ہوں کہ یہ سب احاطہ کرنے والے اور جامع ہیں، جیسے کرسی جامع اور محیط ہوتی ہے اور کراسہ بھی تحریر پر محیط ہوتی ہے۔

یہ قول ضعیف ہے ۔ قاضی محمد احمد کنعان کہتے ہیں: «لأن الأحاديث لا تؤيده وكذلك اللغة».(قرة العينين، ص٥٣)

۲- کرسی عرش ہے۔ جلال الدین سیوطی اور محلی نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔ قاضی محمد احمد کنعان لکھتے ہیں: «وعلى هذا القول مشى الجلالان في هذا التفسير».(قرة العينين، ص٥٣)

ضحاک نے اس تفسیر کو حسن بصری سے نقل کیا ہے: «قال: كان الحسن يقول: الكرسي العرش». (الشرح الكبير، ص٨٧٩، لسعيد فودة)

سورہ انبیاء کی آیت کریمہ ﴿فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُوْنَ ﴾ کی تفسیر میں علامہ محلی نے الکرسي لکھا ہے۔اس پر قاضی احمد کنعان لکھتے ہیں: «إن تفسير المؤلف الجلال المحلي للعرش بالكرسي هوجري على القول بأنهما شيء واحد. وهو ما أخذ به الجلال السيوطي. والصحيح أن العرش غير الكرسي».

یہ قول بھی ضعیف ہے، ہاں اگر عرش کا مطلب حکومت ہو اور کرسی بھی حکومت کے معنی میں آتی ہے تو پھر عرش اور کرسی دونوں کے معنی اللہ تعالی کی حکومت ہوگی اور ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ﴾ کے معنی یہ ہوں گے کہ آسمانوں اور زمینوں یعنی پوری کائنات اللہ تعالی کے زیر حکومت ہے۔ اس لیے بعض حضرات نے کرسی کو ملک اور بادشاہی کے معنی میں لیا ہے۔

۳- کرسی ایک عظیم الشان جسم ہے جو آسمانوں اور زمین پر محیط ہے اور وہ عرش کے علاوہ ہے۔ ابن کثیر نے لکھا ہے: «والصحيح أن الكرسي غير العرش، والعرش أكبر منه». (تفسير ابن كثير ٦٨١/١)

علامہ میدانی تحریر فرماتے ہیں: «هو جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به، لا قطع لنا بحقيقته فنمسك عنها لعدم العلم بها». (شرح العقيدة الطحاوية للميداني، ص٩١)

کرسی عرش کے سامنے رکھا ہوا ایک بہت بڑا نورانی جسم ہے، عرش سے متصل ہے اس کی حقیقت کو یقینی طور پر ہم نہیں جانتے، اس لیے ہم اس میں توقف کرتے ہیں۔

ابو الشیخ نے زید بن اسلم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: «ما السموات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس». (العظمة لأبي الشيخ ٥٨٧/٢، رقم:٢٢٠)

ساتوں آسمان کرسی کے مقابلے میں ایسے ہیں جیسے سات درہم ایک ڈھال میں رکھے جائیں۔

زید بن اسلم تابعی ہیں، اس لیے یہ روایت مرسل ہے۔

حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے: «ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة».

کرسی عرش کے مقابلے میں ایسی ہے جیسے بڑے صحرا میں ایک حلقہ یا انگوٹھی رکھی جائے۔ اور عرش کی زیادتی کرسی پر ایسی ہے جیسے بڑے صحرا کی زیادتی حلقے پر ہوتی ہے۔

حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت متعدد سندوں سے مروی ہے، لیکن کوئی بھی سند ضعف سے خالی نہیں، البتہ متعدد طرق کی وجہ سے یہ حدیث حسن لغیرہ ہو گی۔

۱- ابن حبان نے اسے اپنی صحیح (رقم:۳۶۱) میں ابراہیم بن ہشام کے طریق سے روایت کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «صححه ابن حبان...، وله شاهد عن مجاهد أخرجه سعيد بن منصور في التفسير بسند صحيح». (فتح الباري ۴۱۱/۱۳) لیکن ابراہیم متروک و متہم بالکذب ہے۔ (میزان الاعتدال ۷۳/۱)

۲- ابن ابی شیبہ نے کتاب العرش (رقم:۵۸) میں ابراہیم بن مسلم کی سند سے روایت کیا ہے، اور ابراہیم بن مسلم ضعیف ہے۔ کما في التقریب۔

۳- بیہقی نے اسے الاسماء والصفات (ص۳۷۶) میں یحیٰ بن سعید السعدی کے طریق سے روایت کیا ہے۔ اور یحیٰ منکر الحدیث ہے۔ قال ابن حبان: «لا يحل الاحتجاج به إذا انفرد». (المجروحين ۱۲۹/۳) وقال الكوثري: «وقد انفرد به عن ابن جريج».

۴- بیہقی نے اسے الاسماء والصفات (ص۳۷۶) میں ابراہیم بن ہشام بن یحیٰ الغسانی کی سند سے بھی روایت کیا ہے اور اسے اصح کہا ہے؛ لیکن یہ پہلی سند سے بھی کمتر ہے؛ کیونکہ ابراہیم الغسانی متروک و متہم بالکذب ہے۔ (میزان الاعتدال ۷۲/۱-۷۳)

۵- ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۶۸۱/۱) میں قاسم بن محمد ثقفی کی سند سے روایت کیا ہے۔ اور قاسم بن محمد مجہول ہے۔ کما في التقریب۔

۶- ابو الشیخ نے العظمۃ (۵۸۷/۲، رقم:۲۲۰) میں عبد الرحمن بن زید بن اسلم کی سند سے روایت کیا ہے۔ لیکن یہ سند منقطع ہے، عبد الرحمن بن زید کی ابو ذر رضی اللہ عنہ سے ملاقات نہیں۔ اور عبد الرحمن ضعیف ہے۔

ابن خزیمہ نے التوحید (ص۲۴۲) میں، طبرانی نے معجم کبیر (رقم:۸۹۸۷) میں بیہقی نے الاسماء

والصفات (۳۷۳-۳-۳۷۴) میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ساتویں آسمان اور کرسی کے درمیان پانچ سو سال کا فاصلہ ہے۔ «وبين السماء السابعة وبين الكرسي خمس مئة عام».

علامہ ہیثمی مجمع الزوائد (۸۶/۱) میں لکھتے ہیں: «رجاله رجال الصحيح».

یہ قول مختار اور مقبول ہے۔

۴- چوتھا قول یہ ہے کہ کرسی موضع القدمین ہے۔ سدی، ضحاک، مسلم بطین وغیرہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ کرسی سے موضع القدمین مراد ہے۔ اور شیخ عثیمین نے موضع القدمین کی جگہ موضع قدمي الله لکھا ہے۔ (شرح العقيدة الواسطية ٣٢٨/١ و٣٤٦. والقول المفيد على كتاب التوحيد ٥٤٨/٢. تفسير العثيمين، تفسير سورة البقرة ٢٥٤/٣، ط: دار ابن الجوزيز مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ١٤٠/٨)

امام رازی فرماتے ہیں: «ومن البعيد أن يقول ابن عباس: هو موضع قدمي الله، تعالى وتقدس عن الجوارح والأعضاء». (مفاتيح الغيب١٣/٧)

اورابن فورک لکھتے ہیں: «وروي عنه أن الكرسي موضع القدمين، ولم يقل هو موضع قدمي الله». (مشكل الحديث وبيانه،ص٣٨٨)

اس روایت کے بارے میں سعید فودہ لکھتے ہیں: «وأما ما ذكره الطبري من أن الكرسي موضع القدمين، فكل ما فيه أحاديث، فهي ضعيفة لا تقوى على إثبات أمر كهذا». (الشرح الكبير، ص٨٨١)

یعنی کرسی کو موضع القدمین کہنا ضعیف ہے۔

کرسی کی تفسیر موضع القدمین کے ساتھ ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ سے بھی موقوفاً منقول ہے۔

«عن عمارة بن عمير عن أبي موسى قال: الكرسي موضع القدمين وله أطيط كأطيط الرحل».
(السنة لعبد الله بن أحمد، رقم:٥٨٨. العظمة لأبي الشيخ، رقم:٢٤٥. تفسير الطبري ٣٩٨/٥، تحقيق أحمد شاكر. الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٧٦)

اس روایت کی سند کے رجال ثقہ ہیں؛ لیکن سند میں انقطاع ہے؛ عمارہ بن عمیر نے ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی کرسی کی تفسیر موضع القدمین کے ساتھ مرفوعاً وموقوفاً مروی ہے۔

ابن کثیر نے لکھا ہے کہ ابن مردویہ نے شجاع میں مخلد کے طریق سے اسے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ اور یہ غلط ہے۔ (تفسير ابن كثير ٦٨٠/١) امام ذہبی کہتے ہیں: «أخطأ شجاع في رفعه». (ميزان الاعتدال ٢٦٥/٢)

علامہ کوثری الأسماء والصفات کی تعلیقات میں لکھتے ہیں: ابن عباس سے موقوفاً مروی ہے، ہاں شجاع بن مخلد نے مرفوعاً ذکر کیا، لیکن وہ واہم ہے۔ «إن الحديث موقوف لم يرفعه غير شجاع بن مخلد وهو

واهم، وقد ضعفه العقيلي». (ص٣٣٣)

ابن مردویہ نے اسے حاکم بن ظہیر کے طریق سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اور حاکم بن ظہیر متروک ہے۔ ابن کثیر فرماتے ہیں: «ولا يصح أيضًا». (تفسير ابن كثير١/٦٨٠)

البتہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ روایت موقوفاً سنداً صحیح ہے۔ عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر أحد قدره». (العظمة لأبي الشيخ ٥٨٢/٢، رقم:٢١٦. المستدرك للحاكم، رقم:٣١١٦. وقال: صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٣٢٣/٦): رجاله رجال الصحيح)

لیکن اس اثر کا تعلق احکام شرعیہ سے نہیں ہے؛ اس لیے ممکن ہے کہ یہ اسرائیلی روایت ہو؛ کیونکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کثرت سے اسرائیلی روایات صحیح سند کے ساتھ مروی ہیں۔ شیخ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: «إن قول الصحابي بما لا مجال للرأي فيه إنما يُعَدُّ في حكم المرفوع إذا لم يحتمل أن يكون مأخوذًا عن الإسرائيليات... فإن الإسرائيليات رُويت بكثرة عن ابن عباس رضي الله عنهما بأسانيد ثابتة في كتب التفاسير والتواريخ، فإن صح ما نقله عنه السخاوي: «وأصرَحُ منه منع ابن عباس بقوله: ولو وافق كتابنا، وقال: إنه لا حاجةَ لنا بذلك». فهو محمول على ما يتعلق بتبيين الأحكام الشرعية في الأصول أو الفروع، وحاشا ابن عباس أو غيره من الصحابة أن يأخذ ذلك عنهم، وأما الحوادث الواقعة في أهل الكتاب والأخبار المتعلقة بالأكوان ونحو ذلك من الأعاجيب فليس ذلك مرادًا في منع ابن عباس رضي الله عنهما، فإنه ممن يأخذ ذلك عنهم كما سبق». (تعليقات الشيخ عبد الفتاح أبو غدة على ظفر الأماني، ص٥٧١)

یعنی صحابی کا وہ قول جو مدرک بالعقل نہ ہو وہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہے، بشرطے کہ وہ خبر اسرائیلیات میں سے نہ ہو۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے صحیح اسانید کے ساتھ تفسیر و تاریخ میں بہت ساری اسرائیلیات مروی ہیں، اور جو امام سخاوی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ "وہ اسرائیلیات نہیں لیتے تھے" وہ احکام شرعیہ پر محمول ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ احکام شرعیہ میں اسرائیلی روایات نہیں لیتے، لیکن واقعات اور عجائب الاخبار اور کائنات سے متعلق روایات میں اسرائیلی روایات لیتے ہیں۔

اور اگر بالفرض روایت کو مان لیا جائے تو امام بیہقی اور علامہ ابن جوزی نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ جیسے تخت یا چارپائی کا محل قدمین تخت کے مقابلے میں چھوٹا ہوتا ہے اسی طرح کرسی عرش کے مقابلے میں چھوٹی ہے۔ (الأسماء والصفات مع تعليقات العلامة الكوثري، ص٣٣٣)

اگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس اثر کے ساتھ کرسی سے متعلق دیگر روایات کو جمع کیا

جائے تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اثر کا یہی معنی واضح طور پر سمجھ میں آتا ہے جو امام بیہقی اور ابن الجوزی رحمہما اللہ نے بیان فرمایا ہے۔ کرسی سے متعلق دیگر روایات مختصراً ملاحظہ فرمائیں:

١- عن زيد بن أسلم مرسلا: «ما السموات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس». (العظمة لأبي الشيخ ٥٨٧/٢، رقم:٢٢٠)

٢- عن أبي ذر مرفوعًا: «ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة». (صحيح ابن حبان، رقم:٣٦١)

٣- عن ابن مسعود موقوفًا: «وبين السماء السابعة وبين الكرسي خمس مئة عام». (الأسماء والصفات للبيهقي ٣٧٣-٣٧٤)

٤- وعن ابن عباس مرفوعًا: «إن العرش أعظم من الكرسي، كالكرسي في كل شيء، وإن الكرسي من تحت العرش كمَربِض عَنْزٍ في جميع سبع سماوات وسبع أرضين من تحت العرش كحلقة صغيرة من حلق الدِّرع في أرض فَيحاء». (العظمة لأبي الشيخ، رقم:١٩٢، وإسناده ضعيف)

٥- عن مجاهد قال: «ما موضع كرسيه من العرش إلا مثل حلقة في أرض فلاة». (العظمة لأبي الشيخ، رقم:٢٤٨، وإسناده صحيح إلى مجاهد)

٦- وعن عكرمة قال: «الكرسي جزء من سبعين جزءًا من نور العرش». (العظمة لأبي الشيخ، رقم: ٢٥٠، وإسناده ضعيف)

ان تمام احادیث وآثار کو جمع کرنے بعد اگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اثر «الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر أحد قدره» پر غور کیا جائے تو اس کا یہی معنی سمجھ میں آتا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کرسی کے مقابلے میں عرش کی عظمت کو بیان کرنا چاہتے ہیں، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت سے یہ معنی مزید واضح ہو جاتے ہیں: عن ابن عباس مرفوعًا: «إن العرش أعظم من الكرسي». (العظمة لأبي الشيخ، رقم:١٩٢)

اور شیخ سعید فودہ نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ موضع القدمین پکا اور مضبوط ہوتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی حکومت مضبوط اور مستحکم ہے۔ (الشرح الكبير، ص٨٨١)

اِن آثار میں کرسی کی تفسیر میں یہ مذکور نہیں ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے قدمین کی جگہ ہے۔ یہ الفاظ شیخ عثیمین نے اپنی طرف سے تراشے ہیں۔ روایات میں یا «موضع القدمين» ہے، یا «موضع قدميه» ہے، جس میں ضمیر عرش کی طرف لوٹ سکتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کی فوقیت کے معنی:

فوق کا لفظ فوقیتِ رُتبی کے لیے بھی آتا ہے، جیسے ﴿وَ فَوْقَ كُلِّ ذِيْ عِلْمٍ عَلِيْمٌ ۞﴾.(یوسف) میں مرتبہ کے اعتبار سے فوقیت مراد ہے، حسی فوقیت مراد نہیں کہ ایک عالم دوسرے عالم کے سر پر بیٹھا ہو۔ اسی طرح ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ۞﴾.(طه)، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ﴾.(الأنعام:١٨)، ﴿وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰٓى اَمْرِهٖ﴾(یوسف:٢١)، ﴿رَفِيْعُ الدَّرَجٰتِ ذُو الْعَرْشِ﴾.(غافر:١٥) اور ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ﴾.(الفتح:١٠) میں بھی فوق رُتبی اور قہر وغلبہ وعظمت مراد ہے، یعنی حسی فوقیت نہیں؛ بلکہ مرتبہ کی فوقیت مراد ہے۔

اہل سنت وجماعت کے نزدیک «الله فوق سمائه» یا «الله فوق عرشه» کہنا جائز ہے۔ «الله فوق العرش بذاته» کہنا جائز نہیں، کیونکہ فوقیت حسی اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ احمد نفراوی رسالہ ابن ابی زید قیرانی مالکی کی شرح میں فرماتے ہیں: «ويمتنع القول: هو تعالى فوق العرش بذاته، لأن فيه استعمالَ الموهم، والحاصل: أنه يجوز اطلاق لفظ الفوقية الغير المقيدة بلفظ «الذات» على الله، فيجوز قول القائل: «فوق سمائه» أو «فوق عرشه»، وتُحمَل على فوقِيَّةِ الشَّرفِ والجلال والسُّلْطة والقهر، لا فوقية حيِّزٍ ومكانٍ، لاستحالة الفوقِيَّة الحِسية عليه تعالى، لاستلزامها الجِرميَّة والحدوث الموجبين للافتقار، المنـــزه عنه الخالق جل وعلا».(الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لأحمد بن غنيم النفراوي، باب ما تنطق به الألسنة ٧٦/١، ط: دار الكتب العلمية. وانظر: جامع اللآلي، ص١١٣)

ابن جہبل شافعیؒ فرماتے ہیں: «الفوقية ترِد لمعنيين: أحدهما: نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل بمعنى أن أسفلَ الأعلى مِن جانب رأس الأسفل، وهذا لا يقول به من لا يُجَسِّم...، وثانيها بمعنى المرتبة كما يقال: الخليفة فوق السلطان، والسلطان فوق الأمير، وكما يقال: جلس فلان فوق فلان، والعلم فوق العمل، والصِّباغة فوق الدِّباغة. وقد وقع ذلك في قوله تعالى حيث قال: ﴿وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ﴾ و لم يطلع أحدُهم على أكتاف الأخر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَ اِنَّا فَوْقَهُمْ قٰهِرُوْنَ ۞﴾ وما ركبت القبط أكتاف بني إسرائيل ولا ظهورهم». (رسالة الإمام ابن جهبل الشافعي في نفي الجهة، ص٤٧)

تحفہ عثمانیہ شرح عقیدہ طحاویہ کے مولف مفتی ذاکر حسین صاحب صفحہ ۱۸۴ پر اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ذاتی کے قائل ہوئے، حالانکہ اہل سنت وجماعت کے محققین علماء اللہ تعالیٰ کی فوقیت کے ساتھ "بذاتہ" کی قید نہیں لگاتے کہ اس لفظ سے استقرار اور حیز میں متحیز ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔

اگر سلفی حضرات ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ میں تاویل نہیں کرتے ہیں، تو دوسری آیات میں بھی نہ کریں۔ وہاں کونسی مجبوری ہے؟!

اور اگر ہم استوی علی العرش کو اصل قرار دیں، تو پھر جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصے میں ہے کہ آپ جب اپنی قوم کے ایمان لانے سے مایوس ہو گئے اور "شام" جانے کا ارادہ کیا تو فرمایا: ﴿اِنِّیْ ذَاهِبٌ اِلٰی رَبِّیْ سَیَهْدِیْنِ﴾. (الصافات:۹۹) تو کیا اللہ تعالیٰ شام میں تھے؟!

مسلم شریف کی حدیث ہے: «أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء». (صحيح مسلم، رقم:۲۷۱۳) اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کے لیے فوق اور دون کا بھی لفظ آیا ہے؛ اس لیے یا توسب کو کما یلیق بشانہ کہا جائے، ورنہ تاویل ہی کرنی ہے تو سب جگہ تاویل کریں۔

﴿وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ﴾. (ق) اگر تاویل نہ کریں تو کما یلیق بشانہ کہنا کافی ہے، اور اگر تاویل کریں تو مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ علم کے اعتبار سے قریب ہیں۔

صحیح مسلم کی روایت ہے: «أقرب ما يكون العبد من ربّه وهو ساجد». (صحيح مسلم، رقم:۴۸۲) اگر تاویل نہ کریں تو مطلب ہو گا کہ سجدے کی حالت میں اللہ تعالیٰ بندے کے قریب تر ہوتے ہیں، اور اگر تاویل کریں تو قربِ رحمت مراد ہو گا۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں: «معناه أقرب ما يكون من رحمة ربه وفضله». (شرح النووي على مسلم ۴/۲۰۰، باب ما يقال في الركوع والسجود)

حدیث میں آتا ہے: «الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عُنق راحلة أحدكم». (صحيح مسلم، رقم: ۲۷۰۴. ومثله في سنن أبي داود، باب في الاستغفار، رقم:۱۵۲۶)

اگر تاویل نہ کریں تو مطلب ہو گا کہ اللہ تعالیٰ ذات کے اعتبار سے بہت قریب ہیں کما يليق بشأنه یا نفوض علمه إلى الله، اور اگر تاویل کریں تو مطلب ہو گا کہ اللہ تعالیٰ تصرف کے اعتبار سے بہت زیادہ قریب ہیں، اور تصرف میں تمام مواضع برابر ہیں۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: «وهذا مجاز كقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ﴾ والمراد تحقيق سماع الدعاء». (شرح سنن أبي داود لبدر الدين العيني ۵/۳۶)

استواء علی العرش سے متعلق متعدد مذاہب:

(۱) معتزلہ صفات کا انکار کرتے ہیں۔ (شرح الأصول الخمسة، ص۱۹۵) تفصیل پیچھے گزر چکی ہے کہ ان کے نزدیک صفات کے ازل میں ماننے سے تعدّدِ قدما لازم آتا ہے۔ اور ان کے ان شبہات کا جواب بھی وہاں ذکر کیا جا چکا ہے۔

(۲) کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے علوِ مکانی ثابت کرتے ہیں۔

(۳) حشویہ اور مجسمہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر متمکن ہیں، یعنی بیٹھے ہیں۔ یہ بات عقلاً اور نقلاً دونوں اعتبار سے غلط ہے۔

عقلاً تو اس لیے ناممکن ہے کہ اگر عرش پر متمکن مان لیا جائے، تو یا عرش کے برابر ہوں گے، تو تقسیم لازم آئی کہ عرش منقسم ہے تو جو عرش پر ہے ہو وہ بھی منقسم ہوا، اور عرش سے بڑے ہوں تو بھی منقسم، اور چھوٹے ہوں تو بھی غلط کہ عرش بڑا ہوا اور نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ اس سے چھوٹے ہوں۔

اور نقلاً اس لیے صحیح نہیں کہ حدیث میں آیا ہے: «كان الله، ولم يكن شيء غيره». (صحيح البخاري، رقم: ۳۱۹۱) اللہ تعالیٰ ازل میں تھے اور اللہ کے علاوہ کوئی اور شے نہیں تھی، تو عرش بھی نہیں تھا۔ معلوم ہوا کہ عرش مخلوق ہے، جس طرح عرش کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ اس سے مستغنی تھا، اسی طرح اس کی تخلیق کے بعد بھی اس سے مستغنی ہے۔

اور اگر بالفرض والمحال اللہ تعالیٰ کو متمکن علی العرش مان لیا جائے، تو سوال ہو گا کہ قادر علی الانتقال ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں، تو مربوط اور بندھے ہوئے ہو گئے، اور اگر قادر علی الانتقال ہیں، تو حرکت والی صفت لاحق ہوئی؛ جبکہ وہ حرکت اور سکون دونوں سے منزّہ ہیں؛ کیونکہ حرکت اور سکون دونوں اجسام کی صفات ہیں، اور اگر متمکن ہوں اور فوق ہوں، تو چونکہ عالم مستدیر ہے، تو بعض کے لیے اوپر اور بعض کے لیے نیچے ہوں گے، جو اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ تو احد ہیں جو واحد کا مبالغہ ہے، اس میں کسی قسم کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ اس کی شان تو ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾. (الشورى: ۱۱) اور ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُوًا اَحَدٌ ﴾. (الإخلاص) ہے۔ اور ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمٰنِيَةٌ ﴾. (الحاقة: ۱۷) سے اللہ تعالیٰ کا محمول ہونا بھی لازم آئے گا۔ اسی طرح ﴿ اَللّٰهُ الَّذِيْ رَفَعَ السَّمٰوٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ ﴾. (الرعد: ۲) سے اللہ کا رافع ہونا معلوم ہوتا ہے، اگر اللہ تعالیٰ کو متمکن علی العرش مانا جائے، تو مرفوع بھی ہو جائیں گے؛ اس لیے مجسّمہ کا اللہ تعالیٰ کو کسی مکان میں متمکن ماننا قطعاً غلط ہے۔ (راجع: أساس التقديس، ص۱۹۸. وروح المعاني ۲۲۷/۱۶. ومفاتيح الغيب، يونس: ۳)

بعض حنابلہ تفویض کرتے کرتے مشبّہہ کے قریب پہنچ جاتے ہیں۔

ابن قیمؒ کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زلفیں رکھنے کی وجہ:

علامہ ابن قیمؒ نے زاد المعاد (۱/ ۱۳۰) میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زلفیں رکھی تھیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو مَس کیا تھا۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «وكان شيخنا أبو العباس ابن تيمية قدس الله روحه في الجنة يذكر في سبب الذُّؤَابَةِ شيئًا بديعًا، وهو أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم إنما اتخذها صبيحةَ المنام الذي رآه في المدينة «لما رأى رب العزة تبارك وتعالى، فقال: يا محمد! فيم يختصم الملأُ الأعلى؟ قلت: لا أدري، فوضع يده بين كتِفَيَّ فعلمتُ ما بين السماء والأرض». الحديث. وهو في الترمذي، وسُئِل عنه البخاريُّ فقال: صحيح. فمن تلك الحال

أرخى الذُّؤَابَةَ بين كتفَيه، وهذا من العلم الذي تنكره ألسنة الجهال وقلوبهم، ولم أر هذه الفائدة في إثبات الذُّؤَابةِ لغيره». (زاد المعاد ١/١٣٠)

اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کا مطلب:

معتزلہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ ذات کے اعتبار سے ہر مکان میں ہے؛ جب کہ ہم اللہ کی ذات کو متمکن، جالس اور مستقر فی مکان ہرگز نہیں مانتے۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت مکان اور مکین کے ساتھ باعتبارِ علم اور قدرت کے ہے۔ اور یہی مطلب ہے آیات کریمہ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾. (البقرة:١١٥) اور ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الحديد:٤) اور ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَّجْوَى ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾. (المجادلة:٧) اور ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَٰوٰتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾. (الأنعام:٣)، اور حدیث: «لو أنكم دلَّيتم بحبل إلى الأرض السُّفْلَى لهَبَط على الله».[1] کا، اور اس جیسی دیگر آیات واحادیث کا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تجلّی، نور اور قرب ہر جگہ ہے، عرش ہو یا فرش۔ جو کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے، اگر ان کا عقیدہ مشبّہہ یا مجسمہ کی طرح ہے کہ اللہ عرش پر متمکن ہے، تو یہ غلط ہے، اور اگر عرش سے مراد ایک مرکز ہے اور عرش ایک تختِ حکومت ہے جہاں سے اللہ کی طرف سے اوامر واحکام دیے جاتے ہیں، تو ہم بیان کر چکے کہ عرش سے بھی قرب کی نسبت ہے اور فرش سے بھی، یا عرش پر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جیسے ہم کہتے ہیں کہ فلاں تخت حکومت پر بیٹھ گیا، تو مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ تخت پر بیٹھ گیا ہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ حکومت چلا رہا ہے، تخت پر بیٹھا ہو یا نہ بیٹھا ہو۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے اولاً آسمان اور زمین کی تخلیق کا ذکر کیا ہے، پھر استواء علی العرش کا ذکر ہوا، جس سے معلوم ہوا کہ اولاً اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کو پیدا کیا، پھر اس پر حکومت چلا رہے ہیں۔ اصل مقصود اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ہے، اور تنزیہ اچھی تاویل اور تفویض دونوں طرح ہو سکتی ہے، اور یہی سلفِ صالح کا طریقہ رہا ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «إنه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء، وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء، وهو

---

(١) أخرجه الترمذي، باب ومن سورة الحديد، رقم:٣٢٩٨. وإسناده ضعيف؛ قتادة مدلس ولم يصرح بسماعه من الحسن البصري، والحسن لم يسمع من أبي هريرة. وقال الترمذي في تفسير هذا الحديث: «وفسّر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله وقدرته وسلطانه، وعلم الله وقدرته وسلطانه في كل مكان».

قال ابن العربي: «والمقصود من الخبر أن نسبة الباريء من الجهات إلى فوق كنسبته إلى تحت، إذ لا ينسب إلى الكون في واحدة منهما بذاته». (عارضة الأحوذي ١٢/١٨٤. وانظر: حاشية الكوثري على السيف الصقيل، ص١٣٩)

الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰٓ إِلَى السَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء». (إحياء علوم الدين ۱/۱۰۸)

امام غزالی رحمہ اللہ استوی علی العرش کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وأنه مستو على العرش على الوجه الذي قاله وبالمعنى الذي أراده استواء منـــزهًا عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون في قبضته. وهو فوق العرش والسماء وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى فوقيةً لا تزيده قربًا إلى العرش والسماء، كما لا تزيده بعدًا عن الأرض والثرى، بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثرى. وهو مع ذلك قريب من كل موجود وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كل شيء شهيد إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام كما لا تماثل ذاته ذات الأجسام». (إحياء علوم الدين ۱/۹۰)

ابن جریر طبری نے ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰٓ إِلَى السَّمَآءِ﴾ کی تفسیر میں استوی کے متعدد معانی بیان کرنے کے بعد لکھا ہے: «علا عليها علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال». (تفسير الطبري ۱/۴۵۷)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى۝﴾. (طه) کی تاویل میں فرماتے ہیں: «أي: استوى أمره وقدرته فوق بريته». (مسند الربيع، رقم:۱۳۲)

استوی کی تاویل استولی کے ساتھ کرنے پر اشکالات وجوابات:

استوی کی تاویل استولی کے ساتھ کرنے پر دو اشکال وارد ہوتے ہیں:

(۱) غلبہ تو تمام مخلوقات پر ہے پھر عرش کی تخصیص کیوں ہوئی؟

اس کا جواب امام قرطبی نے یہ دیا: «وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته». (تفسير القرطبي ۷/۱۳۹-۱۴۰)

(۲) دوسرا اشکال یہ ہے کہ غلبہ مقابلہ کا متقاضی ہے تو اللہ تعالی کا مقابلہ کون کر رہا تھا؟

جواب: غلبہ ہر جگہ مقابلے کا تقاضا نہیں کرتا؛ ورنہ ﴿وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰٓى اَمْرِهٖ﴾ آیا ہے، اور مقابلہ نہیں۔ اور پھر بطور الزام یہ کہہ سکتے ہیں کہ استوی کی تفسیر سلفی استقر کے ساتھ کرتے ہیں، اور استقرار حرکت کا متقاضی ہے؛ حالانکہ وہ عرش پر حرکت کے قائل نہیں، کہ عرش ہل رہا تھا پھر سکون ہوا۔

بعض علماء نے لکھا ہے کہ بہتر تاویل یہ ہے کہ الرحمن علی العرش استوی سے مراد نظام چلانا لیا جائے اور یہ تاویل اقرب ہے؛ اس لیے کہ استواء علی العرش قرآن کریم میں چھ سورتوں میں آیا ہے جن میں سورہ یونس، طہ، فرقان، سجدہ، حدید میں آسمان وزمین کی خلقت کے بعد اور سورہ رعد میں آسمانوں کی خلقت کے

بعد آیا ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جب زمین اور آسمان کی تکمیل ہوگئی تو ان پر اللہ تعالیٰ کا مقرر شدہ نظام حکومت نافذ ہوا۔ (مراصد النظر لمولانا نور الہدی، ص۱۸۸، سورہ یونس)

اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا مطلب:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر جگہ اس کی تجلی، علم، قرب اور تصرف ہے۔

علامہ زاہد کوثریؒ فرماتے ہیں: اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں متمکن ہے، تو اس سے جسمیت لازم آتی ہے، جو مجسمہ کا باطل عقیدہ ہے۔ ہاں اگر یہ مراد لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے؛ لیکن متمکن نہیں اور قرب کے اعتبار سے نسبت برابر ہے، جیسا کہ خود ارشاد باری ہے: ﴿وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ۝﴾. (ق:١٦) تو اس معنی میں کوئی حرج نہیں ہے۔

قال العلامة الكوثري: «وأما قول من يقول: إنه تعالى في كل مكان - بالنظر إلى نقل المصنف- فظاهره قول بالتجسيم على حد قول من يقول إنه في مكان دون مكان، إلا إذا أراد تنـــزيهه تعالى عن الحلول في المكان والزمان». (حاشية العلامة الكوثري على «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة» لابن قتيبة، ص٢٨)

تقی الدین سبکیؒ نے السیف الصقیل میں امام مالکؒ کے کاتب حبیبؒ سے سنداً نقل کیا ہے کہ امام مالکؒ سے حدیث: «ينـــزل ربّنا تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة» کے بارے میں سوال کیا گیا، تو آپؒ نے فرمایا: «ينـــزل أمره كل سحر، وأما هو فهو دائم لا يزول، وهو بكل مكان».(السيف الصقيل، ص١٢٨-١٢٩)

علامہ کوثریؒ امام مالکؒ کے قول «وهو بكل مكان» کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «المراد أنه لا يوصف بمكان دون مكان حيث تنـــزه عن الأمكنة...، وأما قول الترمذي في حديث لهبط على الله: «وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله وقدرته وسلطانه، وقدرتُه وسلطانُه في كل مكان، وهو على العرش كما وصف في كتابه». فقد تعقبه ابن العربي في «العارضة» وقال: إن علم الله لا يحل في مكان، ولا ينتسب إلى جهة، كما أنه سبحانه كذلك، لكنه يعلم كل شيء في كل موضع، وعلى كل حال فما كان فهو بعلم الله، لا يشذ عنه شيءٌ ولا يعزب عن علمه موجودٌ ولا معدومٌ. والمقصود من الخبر أن نسبة الباري من الجهات إلى فوق كنسبته إلى تحت إذ لا ينسب إلى الكون في واحدة منهما بذاته». (حاشية السيف الصقيل، ص١٢٩)

علامہ صاویؒ فرماتے ہیں: «شاع علی ألسنة العوام «الله موجود في كل الوجود» وهو كلام صحيح في نفسه؛ لأن مفاده وحدة الوجود، لكنه غير لائق منهم لإيهام الحلول. وتأويله أن تقول: معناه أنه مع كل موجود، أي لا يغيب عنه موجود أصلا. ومعيته معه معناه: تصرُّفه فيه وتدبيره له معيَّةً معنويةً لا يعلمها إلا هو، كما أن ذاته لا يعلمها إلا هو. لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء». (حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٣٦)

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے، تو کیا بیت الخلا میں بھی ہے؟

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ تصرف، علم اور رحمت کے اعتبار سے موجود ہیں، اللہ تعالیٰ کا تصرف اور قدرت ہر جگہ موجود ہے، اور یہ کوئی نہیں کہتا کہ (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ بیت الخلاء میں بیٹھے ہیں، یہ مجسمہ اور معتزلہ کا مذہب ہے، اہل سنت کا نہیں۔

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ تم کہتے ہو کہ استوی بمعنی استیلاء ہے۔ اور استیلاء تو اس کو کہتے ہیں کہ جو کسی کے ساتھ لڑائی کرے اور مغلوب ہونے کے بعد غلبہ حاصل کرے، تو کیا اللہ تعالیٰ قتال کر رہے تھے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال ان پر بھی وارد ہوتا ہے کہ وہ استواء کو بمعنی استقرار کے لیتے ہیں جو کہ حرکت اور اضطراب کے بعد حاصل ہوتا ہے۔(تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا) بلکہ استیلاء کا معنی یہ ہے کہ سب چیزیں تحت القدرۃ ہیں۔

استواء علی العرش کے بارے میں حافظ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے متضاد اقوال:

بعض لوگ اس مسئلے میں بہت زیادتی کرتے ہیں، مثلاً حافظ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کبھی تو لکھتے ہیں کہ استواء علی العرش ہمارے استواء کی طرح نہیں اور قرب ہمارے قرب کی طرح نہیں۔ اور حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاوی میں اور اسی طرح حافظ ابن قیمؒ نے بدائع الفوائد میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ خالی ہے اور قیامت کے دن اللہ تعالیٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں بٹھائیں گے۔(الفتاوى الكبرى ٦/٤١٠. وبدائع الفوائد ٤/٤٠) اب اس سے تجسیم کا شبہ پیدا نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا؟!

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: «والإقعاد معه على العرش يروى عن مجاهد بطريق ضعيفة. وتفسير المقام المحمود بالشفاعة متواتر تواترًا معنويًّا، وأنى ما ينسب إلى مجاهد من ذاك؟ وقد صرّح غير واحد من الأئمة ببطلان ما يروى عن مجاهد. ويرى بعض النصارى رفع عيسى عليه السلام وإقعاده في جنب أبيه، وهذا هو مصدر هذا التخريف». (حاشية السيف الصقيل، ص٥٤)

ابن مرزوقؒ "براءۃ الاشعریین" میں لکھتے ہیں: «أول فتنة وقعت ببغداد بين مجسمة الحنابلة وبين غيرهم بسبب التجسيم. قال الحافظ ابن الأثير في كامله في حوادث سبعة عشر وثلاث

مئة ما نصه: وفيها وقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أصحاب أبي بكر المروزي الحنبلي وبين غيرهم من العامة، ودخل كثير من الجند فيها، وسبب ذلك أن أصحاب المروزي قالوا في تفسير قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾.(الإسراء) هو أن الله سبحانه وتعالى يقعد النبيَّ صلى الله عليه وسلم معه على العرش، وقالت الطائفة الأخرى: إنما هو الشفاعة، فوقعت الفتنة واقتتلوا، فقتل بينهم قتلى كثيرة». (براءة الأشعريين من عقائد المخالفين ١/١٨)

سلفی ابن تیمیہؒ کا دفاع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ان کا اپنا مسلک نہیں؛ بلکہ مجاہد کا قول نقل کیا ہے۔

لیکن یہ بات تحقیق کے خلاف ہے؛اس لیے کہ ابن تیمیہؒ جب کسی بات کو نقل کرتے ہیں تو اس پر تنقید کرتے ہیں اور سند کو دیکھتے ہیں، یہاں کیوں من وعن قبول کر لیا اور پھر اس انداز سے نقل کیا کہ گویا تعامل اور سلف سے ثابت ہے ؛ جبکہ مجاہد کی روایت موقوف ہے اور موقوف روایت کا عقائد میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا، نیز وہ روایت سنداً ضعیف بھی ہے۔ اور ابن قیمؒ تو متعدد حضرات کے نام شمار کراتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ حضرات بھی اس کے قائل ہیں۔ اور خود ابن تیمیہ "درء تعارض العقل والنقل" میں لکھتے ہیں: «حديث قعود الرسول صلى الله عليه وسلم على العرش ثابت عن مجاهد وغيره، وكان السلف والأئمة يروونه ولا ينكرونه، ويتلقونه بالقبول». (درء تعارض العقل والنقل ٥/٢٣٧)

ابن تیمیہؒ کے مذکورہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کو ثابت کرتے ہیں، اور ان کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت وعدم جہت دونوں کے اطلاق کو بدعت سمجھتے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

« أما قول القائل: «الذي نطلب منه أن ينفيَ الجهةَ عن الله والتَّحيُّزَ»، فليس في كلامي إثبات لهذا اللفظ؛ لأن إطلاق هذا اللفظ نفيًا وإثباتًا بدعة». (الفتاوى الكبرى ٦/٣٢٥)

مجموع الفتاویٰ کی اس عبارت سے پتا چلتا ہے کہ وہ اثباتِ جہت کو بدعت سمجھتے ہیں؛ جبکہ "بیان تلبیس الجہمیۃ" میں لکھتے ہیں: «أنَّ كونَ الرَّبِّ إلهًا معبودًا يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة، وذلك أن العبادة تتضمن قصد المعبود، وإرادته، وتوجه القلب إليه».(بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤/٥٥٧)

اللہ تعالیٰ کے لیے جہت سے متعلق تفصیل مصنف کی عبارت «لا تَحْوِيْهِ الْجِهَاتُ السِّتُّ كَسَائِرِ الْمُبْتَدَعَاتِ» کے تحت گزر چکی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ کے نزدیک مقام محمود کی تفسیر:

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ نے مقام محمود کی تفسیر میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ ہے جہاں اللہ تعالیٰ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ بٹھائیں گے۔(الفتاوی الکبری ٦/٤١٠. مجموع الفتاوی ٤/٣٧٤. بیان تلبیس الجهمية ٦/٢١٦. وبدائع الفوائد ٤/٤٠. واجتماع الجیوش الإسلامیة ٢/١٩٤)

علامہ ابن تیمیہ نے مجاہد کی روایت پر سکوت اختیار کیا ہے، حالانکہ علامہ ابن تیمیہؒ ایسے مزاج کے تھے کہ اپنے مزاج کے خلاف حسن اور صحیح روایت کو بھی مسترد کر دیتے تھے اور امام طحاویؒ پر اعتراض کرتے ہیں کہ موضوع روایات نقل کرتے ہیں، جس میں "رد الشمس" کی روایت پر بھی اعتراض کیا ہے؛ حالانکہ یہ روایت حسن ہے۔ اور یہاں ایک ضعیف راوی کی موقوف روایت کو بلاچون وچرا نقل کر دیا، فیا للعجب. اسی وجہ سے بعض لوگوں نے ان کو مائل بتجسیم کہا ہے۔

مقامِ محمود کی یہ تفسیر کہ عرش پر خالی جگہ ہے جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قیامت کے دن بٹھایا جائے گا، صحیح نہیں، بلکہ صحیح تفسیر شفاعتِ کبریٰ ہے۔

مجاہد کی روایت کو ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے: ثنا عباد بن يعقوب الأسدي، ثنا ابن فضيل، عن ليث، عن مجاهد في قوله: ﴿عَسٰۤی اَنۡ یَّبۡعَثَکَ رَبُّکَ مَقَامًا مَّحۡمُوۡدًا﴾. (الإسراء) قال: يجلسه معه على العرش.

ابن جریر طبری اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «وأولى القولين في ذلك بالصواب ما صحَّ به الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك ما حدثنا به أبو كريب قال: ثنا وكيع، عن داود بن يزيد، عن أبيه، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿عَسٰۤی اَنۡ یَّبۡعَثَکَ رَبُّکَ مَقَامًا مَّحۡمُوۡدًا﴾ سئل عنها، قال: هي الشفاعة». (تفسير الطبري ١٥/٤٧)

علامہ کوثری لکھتے ہیں: «والإقعاد معه على العرش يروى عن مجاهد بطريق ضعيفة، وتفسير المقام المحمود بالشفاعة متواتر تواترًا معنويًا، وأنى ما ينسب إلى مجاهد من ذلك؟! وقد صرح غير واحد من الأئمة ببطلان ما يروى عن مجاهد. ويرى بعض النصارى رفع عيسى عليه السلام وإقعاده في جنب أبيه، وهذا هو مصدر هذا التخريب». (السيف الصقيل، ص٥٤)

علامہ ابن تیمیہؒ نے مجاہد کی اس روایت پر سکوت اختیار کیا، اس کی تضعیف یا تردید نہیں کی؛ جبکہ اس میں ایک راوی عباد بن یعقوب رافضی ہے، جو صحابہ رضی اللہ عنہم کی سبّ وشتم میں ملوث تھا، نیز یہ روایت صرف مجاہد سے موقوفاً مروی ہے۔

عباد بن یعقوب کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «صدوق رافضي، وبالغ ابن حبان فقال: يستحق الترك».(تقريب التهذيب) اور علامہ ذہبی فرماتے: «من غلاة الشيعة ورؤوس البدع، لكنه صادق في الحديث». (ميزان الاعتدال ٢/٣٧٩)

اور دوسرے راوی محمد بن فضیل بن غزوان کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «صدوق عارف رمي بالتشيع». (تقريب التهذيب) اور لیث بن أبي سلیم کے بارے میں لکھتے ہیں: «صدوق اختلط جدا و لم يتميز حديثه فترك». (تقريب التهذيب)

علامہ کوثری "السیف الصقیل" کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: «قال أبوحيان الأندلسي الحافظ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾ (البقرة:٢٥٥): وقد قرأتُ في كتاب لأحمد بن تيمية هذا الذي عاصرناه وهو بخطه سماه كتاب العرش «إن الله يجلس على الكرسي، وقد أخلى مكانًا يقعد معه فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم» تحيل عليه محمد بن عبد الحق، وكان من تحيله أنه أظهر أنه داعية له حتى أخذ منه الكتاب وقرأنا ذلك فيه. كما ترى في النسخ المخطوطة من تفسير أبي حيان، وليست هذه الجملة بموجودة في تفسير البحر المطبوع. وقد أخبرني مصحح طبعه بمطبعة السعادة أنه استفظعها جدًّا وأكبر أن ينسب مثلها إلى مسلم فحذفها عند الطبع، لئلا يستغلها أعداء الدين، ورجاني أن أسجل ذلك هنا استدراكًا لما كان منه، ونصيحةً للمسلمين». (حاشية السيف الصقيل، ص٩٦)

شیخ عبد اللہ ہرری نے بھی ابو حیان کی اس عبارت کو نقل کیا ہے اور لکھا ہے: «وهذا النقل من النسخة الخطية الموجودة في حلب، وكانت حذفت هذه العبارة من الطبعة التي طبعت في مصر استفظاعا لها». (إظهار العقيدة السنية، ص٢٢٩)

سعودیہ کے سابق مفتی محمد بن ابراہیم آل الشیخ مقام محمود کے بارے میں لکھتے ہیں: « قيل: الشفاعة العظمى، وقيل: إجلاسه على العرش كما هو المشهور من قول أهل السنة، والظاهر أنه لا منافاة بين القولين، فيمكن الجمع بينهما: بأن كليهما من ذلك (أي: المقام المحمود) والإقعاد أبلغ». (إثبات الحد، حاشية ص١٩٤)

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٢٤٣/٣) میں لکھا ہے: «لو شاء الله لاستقرّ على ظهر بعوضة». (وانظر: حاشية السيف الصقيل، ص١٣٢)

ابن تیمیہؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں: «والباري سبحانه وتعالى فوق العالَم فوقية حقيقية، ليست فوقية الرتبة». (بيان تلبيس الجهمية ٣٩٠/١)

اور اپنے فتاوی میں لکھتے ہیں: «وهو سبحانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، ومع هذا فهو معهم أين ما كانوا». (مجموع الفتاوى ٣٩٣/٣)

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں: «والقول الثالث وهو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمة

وأئمتها أنه لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه». (مجموع الفتاوى ٣/٣٧٤)

ابن تیمیہؒ کے نزدیک عرش اللہ تعالی کا مکان ہے:

ابن تیمیہؒ کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عرش اللہ تعالی کا مکان ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «الوجه الرابع أنه إذا كان قد خلق العرش قبل أن يخلق السماوات والأرض وكان ذلك مناسبًا في العقل لأن يكون العرش مكانا له، والسماوات مكان عبيده». (بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٨٥)

نیز ابن تیمیہؒ کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی عرش پر بیٹھے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «إذا تبين ذلك فقد حدث العلماء المرضيون وأولياؤه المقبولون أن محمدًا رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلسه ربُّه على العرش معه». (مجموع الفتاوى ٤/٣٧٤)

اور علامہ ابن قیم نے بدائع الفوائد میں اقعاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی العرش کے قول کو متعدد علماء کی طرف منسوب کیا ہے، اور دار قطنی کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ اشعار نقل کیے ہیں:

حديث الشفاعة عن أحمد ۞ إلى أحمد المصطفى مسنده
وجاء حديث بإقعاده ۞ على العرش أيضًا فلا نجحده
امروا الحديث على وجهه ۞ ولا تدخلوا فيه ما يفسده
ولا تنكروا أنه قاعد ۞ ولا تنكروا أنه يقعده

(بدائع الفوائد ٤/٤٠)

اللہ تعالی کے لیے مکان یا معیتِ ذاتی کے قائل کا شرعی حکم کیا ہے؟ اور فقہاء کے بعض بیان کردہ الفاظِ کفریہ کی روشنی میں کس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا؟:

پاکستان میں ہمارے مدرسہ "دار التفسیر والحدیث" شاہ منصور، ضلع صوابی پاکستان کے ایک فارغ التحصیل مولانا کاشف علی صاحب نے اللہ تعالی کی صفاتِ متشابہات کے بارے میں بندہ عاجز سے استفتاء کیا۔ میرے جواب لکھنے سے پہلے نرشک ضلع مردان پاکستان کے جامعہ انوار القرآن کے مفتی شجاعت علی شاہ صاحب نے ہمارے دوست مولانا سجاد الحجابی صاحب کی نگرانی میں اس کا جواب لکھا۔ جواب ہمارے پاس آیا،

ہم نے جواب میں بعض عبارات کا اضافہ کیا؛ چونکہ سوال وجواب اللہ تعالی کی صفاتِ متشابہات سے متعلق ہے، اس لیے ہم نے سوال وجواب کو حذف واضافے کے ساتھ شرح عقیدہ طحاویہ میں درج کیا:

سوال:

(۱) اگر کوئی شخص اللہ تعالی کے لیے مکان ثابت کرے تو ایسے شخص کا کیا حکم ہے؟ جبکہ امام عبد القادر بغدادی (م:۴۲۹ھ) فرماتے ہیں: «واجمعوا على أنه لا يحويه مكان ولا يجري عليه زمان، خلاف قول من زعم من الهشامية والكرامية أنه مماس لعرشه، وقد قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: إن الله تعالى خلق العرش إظهارًا لقدرته، لا مكانًا لذاته. وقال أيضا: قد كان ولا مكان، وهو الآن على ما كان». (الفرق بين الفرق، ص ۳۲۱، ط: دار الآفاق، بيروت)

نیز امام زین الدین ابن نجیم الحنفی (م:۹۷۰ھ) فرماتے ہیں: «ويكفر بإثبات المكان لله تعالى، فإن قال: الله في السماء، فإن قصد حكايةَ ما جاء في ظاهر الأخبار لا يَكفُرُ، وإن أراد المكانَ كَفَرَ». (البحر الرائق ۱۲۹/۵، باب أحكام المرتدين)

اور فتاوی ہندیہ میں ہے: «يَكفُر بإثبات المكان لله تعالى». (الفتاوى الهندية ۲۵۹/۲)

اسی طرح لسان المتکلمین امام ابو معین میمون بن محمد النسفی (م:۵۰۸ھ) فرماتے ہیں: «والله تعالى نفى المماثلة بين ذاته وبين غيره من الأشياء، فيكون القول بإثبات المكان له ردًّا لهذا النص المحكَم، أي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. الذي لا احتمال فيه لوجه ما سوى ظاهره، ورادُّ النص كافر. عصمنا الله عن ذلك». (تبصرة الأدلة ۱۶۹/۱)

(۲) سورۃ الحدید آیت نمبر ۴ میں اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾۔ اس آیت مبارکہ میں معیت ذاتی مراد ہے، یا معیت علمی؟ یعنی کیا آیت کریمہ کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالی ہر جگہ ذات کے اعتبار سے موجود ہے، یا یہ مطلب ہے کہ اس کا علم ہر چیز پر محیط ہے۔ ان دونوں میں سے کونسا عقیدہ قرآن وحدیث اور اہل سنت وجماعت کے مطابق ہے؟

جواب:

مذکورہ سوال کے جواب سے پہلے بطور تمہید ایک بات کا سمجھنا ضروری ہے، وہ یہ کہ کتب فقہ وفتاوی میں بہت سے الفاظ کو کفریہ الفاظ میں شمار کیا گیا ہے اور اس کے قائل کو کافر قرار دیا گیا ہے؛ لیکن اس کے ساتھ ساتھ فقہائے کرام نے یہ تصریح بھی فرمائی ہے کہ جب تک کسی مسلمان کے کلام میں ایک بھی احتمال ایسا ہو جس کی وجہ سے وہ کفر سے بچ سکتا ہو تو اس کے کفر کا فتوی نہیں دیا جاسکتا، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے

ہیں: «وفي الخلاصة وغيرها: إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير، ووجهٌ واحدٌ يمنع التكفير، فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفيرَ تحسينًا للظنّ بالمسلم».(البحر الرائق ١٣٤/٥)

اور اسی بنا پر علامہ ابن نجیم نے ان الفاظ کفر کے متعلق اپنا یہ موقف بیان فرمایا ہے: «والذي تحرر أنه لا يُفتَى بتكفير مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسنٍ أو كان في كفره اختلافٌ ولو روايةً ضعيفةً، فعلى هذا فأكثر ألفاظ التكفير المذكورة لا يُفتَى بالتكفير بها، ولقد ألزمتُ نفسي أن لا أُفتِيَ بشيء منها». (البحر الرائق ١٣٥/٥. ومثله في بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية ٤٨/٢ نقلا عن تنوير الأبصار، والبحر الرائق)

البتہ اگر قائل خود ہی معنی کفریہ کے ارادہ کی تصریح کردے، اور اپنی تصریح سے تاویل کے دروازے بند کردے تو اس صورت میں ان الفاظ کی وجہ سے اس پر کفر کا فتوی لگایا جا سکتا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم، بزازیہ کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں: «زاد في البزازية إلا إذا صرَّح بإرادةِ موجِبِ الكفرِ فلا ينفعه التأويلُ حينئذ». (البحر الرائق ١٣٤/٥)

اور النہر الفائق میں ہے: «ثم قال (أي صاحب البحر) بعد سرد كثير من ألفاظ التكفير من «التتارخانية» وغيرها: الذي تحرر أنه لا يفتى بتكفير مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن، أو كان في كفره اختلاف، ولو رواية ضعيفة، فعلى هذا فأكثر ألفاظ التكفير المذكورة لا يفتى بها، وقد ألزمتُ نفسي أن لا أُفتِيَ بشيء منها. انتهى.

وهو مأخوذ مما في «الخلاصة» وغيرها: إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد لا يوجبه، فعلى المفتي أن يميل إلى عدم التكفير. انتهى. غير أنه يجوز أن يراد بالوجوه الأقوال والاحتمالات، لكن يؤيد الأول ما في «الصغرى» الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافرًا متى وجدت رواية أنه لا يكفر، وينبغي له أن يكثر من قول «اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم، وأستغفرك لما لا أعلم» فإنه سبب النجاة من الكفر بوعد الصادق صلى الله عليه وسلم».(النهر الفائق ٢٥٣/٣)

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «قال القاضي عضد الدين في المواقف: ولا يكفر أحد من أهل القبلة إلا فيما فيه نفي الصانع القادر العليم، أو شرك، أو إنكار للنبوة، أو ما علم مجيئه بالضرورة، أو المجمع عليه، كاستحلال المحرمات، وأما ما عداه فالقائل به مبتدع، لا كافر».(شرح الفقه الأكبر، ص١٦٢)

خلاصہ یہ ہے کہ کتبِ فقہ و فتاوی میں الفاظ کفریہ کی فہرست میں کسی لفظ کا موجود ہونا اس کے قائل کی تکفیر کے لیے کافی نہیں، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ قائل کی طرف سے ایسی تصریحات اور اقرار کا پایا جانا بھی ضروری ہے جس سے کسی بھی تاویل کی گنجائش نہ رہے۔

اس تمہید کے بعد مذکورہ سوال کے جواب کی تفصیل یہ ہے کہ سوال میں ذکر کردہ لفظ "اللہ تعالی کے لیے مکان ثابت کرنا" ایسا لفظ ہے جس میں قائل اور مکان کی نوعیت کے اعتبار سے کئی احتمالات ہو سکتے ہیں، ذیل میں ان احتمالات کا بالترتیب ذکر کر کے ہر ایک کا حکم واضح کیا جاتا ہے:

۱- اگر اللہ تعالی کے لیے مکان ثابت کرنے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالی کو عرش پر استواء حاصل ہے اور اس استواء کی حقیقت اور کنہ اللہ تعالی ہی خوب جانتے ہیں، ہمیں اس کی حقیقت معلوم نہیں، نیز تمام کیفیات اور مشابہتِ مخلوقات سے منزہ ہے، تو یہ عقیدہ درست ہے، اور سلف کے مسلکِ تفویض کے مطابق ہے۔

ابو المعین النسفی تبصرۃ الأدلہ میں لکھتے ہیں: «قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ آية محكمةٌ غير محتملةٍ للتأويل، فحمل تلك الآيات (آيات الصفات المتشابهة) على خلاف هذه، وإثبات المشابهة بينه وبين الأجسام في التركيب والتبعيض والتجزئ والتناهي، وإثباتُ الحدود والجهات، وإثباتُ المناقضة بين آيات الكتاب، وفي الحمل على بعض الوجوه المحتملة دفع المناقضة...ثم بعد ذلك اختلف مشايخنا رحمهم الله، فذهب بعضهم إلى أن الواجب في هذه الآيات والأحاديث أن يتلقى ما ورد من ذلك بالإيمان به والتسليم له، والاعتقاد بصحته، وأن لا نشتغل بكيفيته والبحث عنه مع اعتقادنا أن الله تعالى ليس بجسم ولا شبيه بالمخلوقات، وأن جميع أمارات الحدوث عنه منتفية... وبعضهم اشتغل بصرف هذه الآيات والأخبار إلى ما يحتمل من الوجوه التي لا تناقض دلائل التوحيد والآيات المحكمة». (تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ١/٢٨٤)

۲- اور اگر اللہ تعالی کے لیے مکان ثابت کرنے کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالی عرش پر بیٹھے ہیں، اور عرش اس کے لیے مکانِ استقرار ہے، اور اسی بنا پر اللہ تعالی کے لیے جہت فوق اور علو حسی کا اعتقاد رکھتا ہے، تو یہ عقیدہ بلا شبہ فاسد ہے، ضوء المعالی شرح بدء الأمالی (ص ۳۳) میں ہے: « قوله: (ورب العرش فوق العرش لكن... بلا وصف التمكن واتصال) بلا وصف الاستقرار، ولا نعت الاتصال؛ لأن كليهما في حق الله من المحال».

البتہ یہ عقیدہ اگر کسی عامی محض کا ہے جو مختلف عرفی تعبیرات، اور بعض شرعی نصوص کے ظاہری الفاظ سننے کی بنا پر پیدا ہوا ہے تو اس کے حق میں موجبِ تکفیر اور قابلِ مؤاخذہ نہیں ہے؛ قال العز بن عبد السلام: «فإن اعتقاد موجود ليس بمتحرك ولا ساكن ولا منفصل عن العالم، ولا متصل به ولا

داخل فيه ولا خارج عنه لا يهتدي إليه أحد بأصل الخلقة في العادة، ولا يهتدي إليه أحد إلا بعد الوقوف على أدلة صعبة المدرك عسرة الفهم، فلأجل هذه المشقة عفا الله عنها في حق العامة». (تهذيب شرح السنوسية، ص٦٢)

علامہ حموی الأشباہ والنظائر کی شرح میں لکھتے ہیں: « قوله (وصف الله تعالى بحضرة زوجته) فقالتْ: كنتُ ظننتُ أن الله تعالى في السماء كُفِّرَتْ إلخ. يعني إن كانت تعلم أن قولها هذا كفر، وإلا فالصحيح أنها لا تكفّر؛ لأن الجهل عذر في باب المكفرات، وإن كانت العامة على التكفير». (غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر ٥٦٨/١)

اور اگر مکان میں ہونے کا اعتقاد کسی ایسے شخص کا ہے جو علوم شرعیہ سے واقف ہو، تو اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر وہ شخص اللہ تعالی کے لیے مخلوق کی طرح جسم اور نعوذ باللہ بیٹھنے کی جگہ کے محتاج ہونے کا عقیدہ رکھتا ہے تو یہ عقیدہ نصوص شرعیہ صریحہ متواترہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے موجبِ کفر ہے؛ قال في البحر: «فالحاصل أنه يَكفُر في لفظين: هو جسم كالأجسام، هو جسم». (البحر الرائق ٣٧١/١)

اور اگر اللہ تعالی کو مخلوق کی مشابہت سے منزہ اور پاک سمجھتا ہے اور مکان کا محتاج نہیں مانتا تو اس صورت میں دیکھا جائے گا، اگر وہ شخص مقبول محقق عالم ہے، اور دیگر ابوابِ شریعت میں علمائے امت کے نزدیک معتمد ہے تو اس کے اس قول کی مناسب تاویل کی جائے گی، بشرطیکہ اس میں تاویل کی گنجائش ہو، چنانچہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ امداد الفتاوی (٥/ ٢٢٩) میں فرماتے ہیں: ”شریعت نے بے کیف وبے مکان تصور کی تعلیم دی ہے، پس اس کے خلاف کسی کا قول وفعل حجت نہ ہوگا، اگر کسی صوفی مقبول محقق سے منقول ہوگا، اس میں تاویل مناسب کریں گے، البتہ اگر بلا قصد واختیار کسی خاص طور پر تصور ہو جایا کرے، اس میں معذوری ہے، لقوله عليه السلام للجارية: أين الله؟ قالت: في السماء، قال عليه السلام: إنها مؤمنة. والله أعلم“.

اور شیخ عبید اللہ الاسعدی، شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں: « الذي أعتقد أنا وأحِبُّ أن يعتقده جميع المسلمين في علماء الإسلام حملة الكتاب والسنة والفقه الذابّين عن عقيدة أهل السنة والحديث، وإنهم عدول بتعديل النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال: «يحمل هذا الدين من كل طبق عُدولُه»، وإن قال بعضهم بما لا يرتضيه هذا المعتقِد، وهذا إذا كان قوله غير مردود بالكتاب والسنة والإجماع، وكان ذلك محتملا، وكان مجال ومساغ للخوض فيه، سواء كان ذلك في أصول الدين، أو في المباحث الفقهية، أو في الحقائق الوحدانية». (دار العلوم ديوبند، مدرسة فكرية توجيهية، ص٧٢٥)

اور اگر محقق مقبول عالم نہ ہو، بلکہ علم و عمل میں غیر معروف ہو تو اس شخص کے اس عقیدہ کو بدعت قرار دیا جائے گا؛ ابن ہمام تحریر فرماتے ہیں: «وإن قال جسم لا كالأجسام، فهو مبتدع، لأنه ليس فيه إلا إطلاق لفظ الجسم عليه وهو موهِم للنقص، فرفعه بقوله لا كالأجسام، فلم يبق إلا مجرد الإطلاق، وذلك معصية تنتهض سببًا للعقاب لما قلنا من الإيهام، بخلاف ما لو قاله على التشبيه فإنه كافر». (فتح القدير للكمال ابن الهمام ۱/ ۳۵۰. ومثله في البحر الرائق ۱/ ۳۷۰)

۳- اور اگر اللہ تعالیٰ کے لیے مکان ثابت کرنے سے قائل کی مراد یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے، اور اس کے موجود ہونے کی کوئی کیفیت نہیں ہے، یعنی ہر جگہ ہونا بلا کیف اور بلا حلول مکان ہے اور اس کی حقیقت معلوم نہیں، بلکہ متشابہات میں سے ہے، تو یہ اعتقاد درست ہے اور بعض صوفیائے کرام نے اسے اختیار فرمایا ہے۔ اس کے حوالہ جات دوسرے سوال کے جواب کے تحت ذکر کیے جائیں گے۔

۴- اور اگر یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے اور اس کی کیفیت بھی معلوم ہے تو یہ عقیدہ بلاشبہ فاسد ہے اور اس میں شق ثانی میں جو تفصیل عرض کی گئی ہے وہی جاری ہوگی۔

امداد الفتاوی میں ہے: "سوال (۴۱۱) :چند آدمیوں کے درمیان ایک معاملہ میں جھگڑا ہو رہا ہے، ایک فریق کہتا ہے کہ خدا کسی مقام پر جلوہ فرما نہیں ہے، وہ ہر جگہ موجود ہے، اب رہا یہ کہ کیسے، اور کس طرح پر، یہ ہمارے ادراک سے باہر ہے، دوسرا فریق کہتا ہے کہ حق تعالیٰ عرش معلی پر ہے، جیسا کہ جابجا قرآن سے ثابت ہے۔ الخ

الجواب: مسئلہ نازک ہے، عقول متوسطہ اس کی تحقیق سے عاجز ہیں؛ اس لیے اس میں بحث بھی جائز نہیں، خصوصاً تحریر تو بالکل ہی کافی نہیں، خصوصاً جبکہ کہ علوم متداولہ میں تبحر کا بھی اتفاق نہ ہوا ہو۔ جواب تو اتنا ہی مصلحت تھا؛ مگر آپ کے شوق و فہم کا تقاضا باعث ہوا کہ کچھ مختصر اور سلیس لکھ ہی دوں، دونوں فریق کے مقولے مبہم ہیں اور محتاج تفسیر ہیں، فریق اول کی اگر یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ مثل ہوا کے پھیلا ہوا ہے اور بھرا ہوا ہے تب تو غلط ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکانی ہے، دوسرے مکانیات سے صرف یہ امتیاز ہوگا کہ اوروں کا مکان محدود ہے، اور اللہ تعالیٰ کا مکان غیر محدود ہے، سو مکانی ہونا چونکہ احتیاج إلی المکان کو مستلزم ہے، اور احتیاج سے حق تعالیٰ منزہ ہے اس لیے مکان سے بھی منزہ ہے، بلکہ غور کیا جاوے تو اس میں دوسرے مکانیات سے بھی زیادہ احتیاج ثابت ہوئی، کہ اور تو ایک ایک مکان کے محتاج ہوں گے اور وہ ہر مکان کا (نعوذ باللہ)۔ اگر یہ مطلب ہے کہ اس کی تجلی جیسا کہ اس کی ذات منزہ کے شان کو زیبا ہے عرش کے ساتھ خاص نہیں جیسے عرش پر ہے اسی طرح غیر عرش پر ہے، سو یہ مسئلہ کسی نقل قطعی الدلالۃ یا کسی دلیل عقلی کے خلاف نہیں، بعض صوفیہ اس طرف گئے، اس لیے اس کے قائل ہونے کی

گنجائش ہے، بعض آیات واحادیث کے ظاہری الفاظ بھی اس پر چسپاں ہیں۔۔۔ اسی طرح فریق ثانی کی اگر یہ مراد ہے کہ عرش حق تعالی کے لیے مکان اور حیز ہے تو مکانیت کا انتفاء ابھی معلوم ہوچکا ہے۔۔۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ اس کی کچھ خصوصیت عرش سے ایسی ہے جو ادراک اور فہم سے عالی ہے تو ظاہر نصوص کے موافق ہے۔

(۲) معیتِ الٰہیہ کے بارے میں جمہور علماء اہل سنت وجماعت کا موقف معیت علمی کا ہے، جبکہ بعض اہل حق صوفیائے کرام معیتِ ذاتی کے قائل ہیں، اور ہر جگہ موجود ہونے کے ساتھ بلا کیف ومجہول الکنہ کی قید لگاتے ہیں۔ پہلا قول اسلم واحکم ہے، اور دوسرا قول بھی غلط نہیں۔

علامہ آلوسی فرماتے ہیں: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ تمثيل لإحاطة علمه تعالى بهم وتصوير لعدم خروجهم عنه أينما كانوا، وقيل: المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية، والقرينة السباق واللحاق مع استحالة الحقيقة، وقد أول السلف هذه الآية بذلك، أخرج البيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس أنه قال فيها: عالم بكم أينما كنتم. وأخرج أيضًا عن سفيان الثوري أنه سئل عنها فقال: علمه معكم. وفي البحر أنه اجتمعت الأمة على هذا التأويل فيها وأنها لا تحمل على ظاهرها من المعية بالذات».(روح المعاني ١٦٨/١٤، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی لکھتے ہیں: «إنَّ اللهَ واسِعٌ بإحاطة نوره ووجوده الأشياء كلها منها مشارق الأرض ومغاربها احاطةً غير متكيفةٍ ولا مدركًا كنهها. قال المجدد رضى الله عنه فى حقيقة الصلاة: إنها وسعة ذاتية بلا كيف لا تدرك كنهها».(التفسير المظهري ١١٧/١، ط: مكتبة الرشيدية، باكستان)

علامہ پانی پتی دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وَهُوَ مَعَكُمْ معيةً غير متكيفةً أَيْنَ ما كُنْتُمْ. فإن نسبة جميع الأمكنة إلى الله تعالى على السواء».(التفسير المظهري ١٨٨/٩، ط: مكتبة الرشيدية، باكستان)

مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ امداد الفتاوی میں لکھتے ہیں: «لما كان المتبادر عند العامة من المعيَّة الذاتية هي المعيَّة الجسمانية أنكرها العلماء، وكفر بعضهم القائلين بها، ولو أُريد بها المعيّة الغير المتكيّفةُ فلا محذور في القول بها، والامتناع في اجتماعها بالاستواء، لأن الذات ليست بمتناهية، والمعيَّة ليست بمتكيّفةٍ، ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفية فالأسلم له أن يقول بالمعية الوصفية فقط، وبهذا التقرير خرج الجواب من كل سؤال، وارتفع كل إشكال، والحمد لله الكبير المتعال عن كل مقال وخيال». (إمداد الفتاوى ٢١/٦)

علامہ زاہد کوثریؒ فرماتے ہیں: اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں متمکن ہے، تو اس سے جسمیت لازم آتی ہے، جو مجسمہ کا باطل عقیدہ ہے۔ ہاں اگر یہ مراد لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے؛ لیکن متمکن نہیں اور قرب

کے اعتبار سے نسبت برابر ہے ، جیسا کہ خود ارشاد باری ہے : ﴿ وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ۝۱۶﴾.(ق:١٦) تو اس معنی میں کوئی حرج نہیں ہے؛«وأما قول من يقول: إنه تعالى في كل مكان - بالنظر إلى نقل المصنف- فظاهره قول بالتجسيم على حد قول من يقول إنه في مكان دون مكان، إلا إذا أراد تنــزيهه تعالى عن الحلول في المكان والزمان». (حاشية العلامة الكوثري على «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة» لابن قتيبة، ص٢٨)

سلفی حضرات کے نزدیک استواء علی العرش کا مطلب:

سلفیوں اور غیر مقلدین کا عقیدہ یہ ہے کہ آسمانوں کو درست کرنے کے بعد اللہ تعالی اپنی ذات سمیت عرش کے اوپر ہوئے؛ بلکہ بہت سے سلفیوں کے نزدیک اس پر بیٹھ گئے اور ان کے پاؤں کرسی پر ہیں۔(صفات متشابہات اور سلفی عقائد، ص۱۰۹)

چنانچہ شیخ عثیمین لکھتے ہیں: «إن أهل السنة استدلوا على علو الله تعالى علوًّا ذاتيًا بالكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة».(شرح العقيدة الواسطية ٣٨٨/١)

علوذاتی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں؛ لیکن شیخ عثیمین کا یہ مغالطہ ہے؛ کیونکہ ابن جوزی حنبلیؒ فرماتے ہیں کہ: متاخرین حنابلہ میں سے کچھ لوگوں نے محسوسات پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالی اپنی ذات کے ساتھ عرش پر مستوی ہوئے۔ ذات کے لفظ کا اضافہ کسی حدیث میں نہیں ہے۔ کہنے والوں نے محسوسات پر قیاس کر کے ایسا سمجھا؛ کیونکہ کسی شے پر کوئی مستوی ہو تو وہ اس کی ذات ہوتی ہے۔ ابن حامد کہتے ہیں کہ: استواء، مماسات یعنی ایک دوسرے کو چھونے کو کہتے ہیں اور استواء ذات باری تعالی کی صفت ہے اور اس سے مراد بیٹھنا ہے۔ اور ہمارے بعض حضرات کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالی کے بیٹھنے کی وجہ سے عرش بھرا نہیں ہے، اور یہ کہ اللہ تعالی اپنے نبی کو بھی اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔ اور ابن حامد یہ بھی کہتے ہیں کہ نزول کے معنی انتقال کے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

«وقد حمل قوم من المتأخرين هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا: استوى على العرش بذاته. وهذه زيادة لم ينقلوها، إنما فهموها من إحساساتهم، وهو أن المستوي على الشيء إنما يستوي عليه ذاتُه. قال ابن حامد: الاستواء مماسة وصفة عرشه ما ملأه، وأنه يُقعِد نبيَّه معه على العرش. وقال: والنــزول انتقال.

وعلى ما حكي تكون ذاته أصغر من العرش، فالعجب من قول هذا ما نحن مجسمة». (دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي، ص٢١، ط: المكتبة الأزهرية)

یہی وجہ ہے علامہ ذہبی جو ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے شاگرد بھی رہے ہیں یحیی بن عمار کا قول: «بل نقول

هو بذاته على العرش، وعلمه محيط بكل شيء» نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «قولك «بذاته» من کیسك» یعنی بذاتہ کا لفظ یحییٰ بن عمار نے اپنی عقل یا اپنے تھیلے سے نکالا ہے۔

اور اسماعیل بن محمد تمیمی کے حالات میں لکھتے ہیں: «قلت: الصحيح الكف عن إطلاق ذلك إذ لم يأت فيه نص، ولو فرضنا أن المعنى صحيح فليس لنا أن نتفوه بشيء لم يأذن به الله خوفًا من أن يدخل القلبَ شيءٌ من البدعة». (سير أعلام النبلاء ٩٦/٢٠)

سلفی حضرات کے یہاں استواء بمعنی جلوس ہے:

شیخ عثیمین استواء علی العرش کو جلوس علی العرش کے معنی میں لیتے ہوئے فرماتے ہیں: «الاستواء على الشيء في اللغة العربية يأتي بمعنى الاستقرار والجلوس... فإن ثبت عن السلف أنهم فسّروا ذلك بالجلوس فهم أعلم منا بهذا». (إثبات الحد لله عز وجل، ص٨١)

علامہ ابن قیمؒ بھی اللہ تعالی کے عرش پر بیٹھنے کے قائل ہیں، چنانچہ وہ خارجہ بن مصعب سے نقل کرتے ہیں: «وهل يكون الاستواء إلا الجلوس». (الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية ١٣٠٣/٤)

دوسری جگہ ابن قیم لکھتے ہیں: «إنّ الجهمية لما قالوا: إنّ الاستواء مجاز، صرَّح أهلُ السنة بأنه مستو بذاته على العرش». (مختصر الصواعق المرسلة، ص٣٧٧)

شیخ عثیمین کے استاذ شیخ عبد الرحمن سعدی لکھتے ہیں: «فثبت أنه استوى على عرشه استواءً يليق بجلاله، سواء فُسِّر ذلك بالارتفاع، أو بعلوّه على عرشه، أو بالاستقرار، أو الجلوس». (الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية، ص١٤٦. وانظر: إثبات الحد لله عز وجل، ص٦١)

اور محمود دشتی تو اس بات کا دعوی کرتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کی اکثریت کا یہی قول ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: «صرَّح كثير من أهل السنة والجماعة بإطلاق لفظ الجلوس والقعود لله تعالى». (إثبات الحد لله عز وجل، لمحمود بن أبي القاسم الدّشتي، ص٦٤)

محمود دشتی اپنی کتاب "اثبات الحد" میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث نقل کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کے عرش پر بیٹھنے کے بعد چار انگل کی جگہ بھی نہیں بچتی ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «عن عمر قال: أتت امرأةٌ النبيَّ صلى الله عليه وسلم فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة. فعظَّم الربَّ، وقال: إنّ كرسيه فوق السماوات والأرض، وإنه يقعد عليه فما يفضل منه مقدارُ أربع أصابع – ثم قال بأصابعه يجمعُها– وإن له أطيطا كأطيط الرَّحل الجديد إذا رُكِب». (إثبات الحد لله عز وجل، ص١٤٩)

یعنی اللہ تعالی کی کرسی آسمان وزمین کے اوپر ہے اور اللہ تعالی اس پر بیٹھتے ہیں تو چار انگل کی بھی جگہ

نہیں بچتی۔ اور بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ عرش پر جو جگہ بچتی ہے وہ صرف چار انگل کے برابر ہوتی ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو ابن الجوزی "العلل المتناہیۃ" (۵/۱) میں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: «هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإسناده مضطرب جدا».

اس روایت سے ایک بات تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالی اپنی کرسی پر بیٹھتے ہیں؛ جبکہ شیخ خلیل ہراس لکھتے ہیں کہ: «والصحيح في الكرسي أنه غير العرش، وأنه موضع القدمين».(شرح العقيدة الواسطية للهراس، ص٨٦)

اور اگر یہاں کرسی سے عرش مراد ہو، تو دوسری طرف سلفی حضرات اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے، جب عرش پر چار انگل کی بھی جگہ نہیں بچتی تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہاں بیٹھیں گے؟! اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کا یہ معنی ہو کہ اللہ تعالی کے عرش پر بیٹھنے کے بعد صرف چار انگل کی جگہ بچتی ہے تو بھی ظاہر ہے کہ کوئی انسان چار انگل کی جگہ میں نہیں سما سکتا!

سلفی حضرات اللہ تعالی کے جلوس علی العرش کے ساتھ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالی کے بوجھ سے عرش چر چر کرتا ہے، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ نیز ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ نے حضرت کعب الاحبار کی ایک روایت نقل کی ہے کہ اللہ تعالی کے بوجھ سے عرش چر چر کرتا ہے اور اس روایت کی تصحیح کرتے ہوئے اس کو ظاہر پر محمول کیا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «قول كعب الأحبار: روى أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب «العظمة» عنه بإسناد صحيح... ثم رفع العرش فاستوى عليه، فما في السماوات سماء إلا لها أطيط كأطيط الرحل في أول ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهنّ». (اجتماع الجيوش الإسلامية ٢/٢٦٠. بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٦٨)

ابن تیمیہؒ قاضی ابو یعلی سے نقل کرتے ہیں کہ اس خبر کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کرنا محال نہیں، یعنی یہ کہ عرش پر بوجھ رحمن کی ذات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «اعلم أنه غير ممتنع حمل الخبر على ظاهره أنّ ثقله يحصل بذات الرحمن إذ ليس في ذلك مما يحيل صفاته».
(بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٧٢. وانظر: ص٢٦٨)

نیز کرسی کے بارے میں سلفی حضرات کا عقیدہ یہ ہے کہ یہ اللہ تعالی کے قدموں کی جگہ ہے اور اللہ تعالی کی کرسی عرش کے مقابلے میں ہے؛ چنانچہ شیخ خلیل ہراس لکھتے ہیں: «والصحيح في الكرسي أنّه غيرُ

العرش، وأنه موضع القدمين، وأنه في العرش كحلقة مُلقاةٍ في فَلاة». (شرح العقيدة الواسطية للهراس، ص٨٦)

منتخب احادیث میں باب العلم، صفحہ ۳۰۶ پر اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے سے متعلق ایک حدیث نقل کی گئی ہے، جس کا ایک راوی العلاء بن مسلمہ واضع الحدیث ہے۔ روایت ملاحظہ فرمائیں:

حدثنا أحمد بن زهير التستري، ثنا العلاء بن مسلمة، ثنا إبراهيم الطالقاني، ثنا ابن المبارك، عن سفيان بن حرب، عن ثعلبة بن الحكم، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يقول الله للعلماء يوم القيامة، إذا قعد على كرسيه لقضاء عباده: إني لم أجعل علمي وحكمي فيكم، إلا وأنا أريد أن أغفر لكم، على ما كان فيكم، ولا أبالي». (المعجم الكبير للطبراني ١٣٨١/٨٢/٢)

اس حدیث کے رجال کو ہیثمی اور منذری نے ثقہ کہا ہے۔ (مجمع الزوائد ۱/ ۱۲۶. الترغیب والترہیب ۱/ ۵۷) جبکہ اس کا ایک راوی العلاء بن مسلمہ واضع الحدیث ہے؛ چنانچہ ابن طاہرؒ فرماتے ہیں: «كان يضع الحديث». ابن حبانؒ فرماتے ہیں: «يروي الموضوعات». ازدیؒ فرماتے ہیں: «لا تحل الرواية عنه». اور ذہبیؒ فرماتے ہیں: «متهم بوضع الحديث». (دیکھئے: المجروحين ٢/١٨٥. المغني في الضعفاء ٢/٤٤٠. ميزان الاعتدال ٣/١٠٥)

نیز یہ الفاظ «إذا قعد على كرسيه» صرف العلاء بن مسلمہ کی روایت میں ہیں، جسے طبرانی نے المعجم الکبیر میں ذکر کیا ہے۔

ان الفاظ کے بغیر اس روایت کو امام بیہقی نے المدخل إلی السنن الکبری (رقم: ۵۷۰) میں اور طبرانی نے المعجم الصغیر (رقم: ۵۹۱) میں حضرت ابو موسی اشعریؓ سے روایت کیا ہے۔ اور ابن عدیؒ نے الکامل (۵/ ۱۶۲) میں حضرت ابو امامہ باہلیؓ یا واثلہ بن الاسقعؓ سے (شک کے ساتھ) روایت کیا ہے۔ اور عقیلیؒ نے الضعفاء الکبیر (۳/ ۳۷۱) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے۔ ان تمام احادیث میں مذکورہ الفاظ «إذا قعد على كرسيه» نہیں ہیں؛ اگرچہ یہ روایات بھی ضعف سے خالی نہیں؛ بیہقی کی روایت میں احمد بن محمد بن الازہر، طبرانی کی روایت میں موسی بن عبیدۃ، ابن عدی کی روایت میں عثمان بن عبد الرحمن، اور عقیلی کی روایت میں مجالد بن سعید ضعیف راوی ہیں۔

عبد الہادی حنبلیؒ جو ابن تیمیہؒ کے خاص شاگرد ہیں "الصارم المنکي في الرّدّ علی السّبکي" (ص۲۱۹) میں لکھتے ہیں کہ "قدمائے حنابلہ میں اختلاف تھا کہ رات کے آخری حصہ میں جب اللہ تعالیٰ نزول فرماتے ہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے، تو کیا عرش خالی ہو جاتا ہے، یا نہیں؟ بعض خالی نہیں مانتے ہیں اور بعض دوسرے کہتے ہیں کہ: ہاں خالی ہو جاتا ہے"۔ تو کیا کبھی عرش اوپر ہو گا اور نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ اس کے نیچے ہوں گے؟!!

معلوم ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ یہ حضرات تجسیم کی طرف چلے جاتے ہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ عرش چھت اور سقف کی طرح نہیں؛ بلکہ تخت کی طرح ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے اوپر ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

«الوجه الخامس: أن العرش في اللغة السرير بالنسبة إلى ما فوقه، وكالسقف بالنسبة إلى ما تحته، فإذا كان القرآن قد جعل لله عرشًا، وليس هو بالنسبة إليه كالسقف، علم أنه بالنسبة إليه كالسرير بالنسبة إلى غيره، وذلك يقتضي أنه فوق العرش».(بيان تلبيس الجهمية ۲۷۸/۳)

علامہ ابن تیمیہؒ نے ایک رسالہ لکھا ہے، جس کا نام "حدیث النزول" ہے، کہ اللہ تعالیٰ سمائے دنیا پر نزول فرماتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ «ليس نزوله كنـــزول الأجسام» ایک طرف تو یہ لکھتے ہیں اور دوسری طرف یہ کہ عرش پر دائیں جانب جگہ خالی ہے۔ کبھی کہتے ہیں کہ عالم قدیم بالنوع ہے اور عالم کے لیے ابتداء نہیں، ہمیشہ عالم کا کوئی نہ کوئی حصہ موجود رہا ہے، اور کبھی دوسری جانب یہ بھی لکھتے ہیں کہ پہلے پانی کو پیدا کیا یا پہلے قلم کو پیدا کیا!!

امام رازی نے اپنی تفسیر میں استوی علی العرش کو بمعنی جلوس واستقرار علی العرش لینے کے دس مفاسد تفصیل سے بیان فرمائے ہیں، اور علامہ آلوسی نے بھی روح المعانی میں امام رازی سے اسے نقل فرمایا ہے۔(مفاتيح الغيب ۸/۲۲، طه:۳. روح المعاني ۸/۴۷۱-۴۷۲، طه:۳)

علامہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «أما الاستواء بمعنى جلوسه تعالى عليه فهو باطل، لا يَذهَب إليه إلا غبيٌّ أو غوِيٌّ، كيف وأن العرش قد مرتْ عليه أحقاب من الدهر و لم يكن شيئًا مذكورًا، فهل يُتَعَقَّلُ الآن الاستواء عليه بذلك المعنى».(فيض الباري ۳۹۲/۶)

ابن تیمیہؒ کا منبر کی سیڑھی سے اُتر کر حدیث نزول کی تشریح پر ابن بطوطہ کا چشم دید واقعہ:

ابن بطوطہؒ لکھتے ہیں کہ جب میں شام پہنچا تو جامع اموی کے منبر پر علامہ ابن تیمیہؒ خطبہ دے رہے تھے اور اللہ تعالیٰ کے آسمان دنیا پر نزول کے مسئلے کو بیان فرماتے ہوئے منبر کی ایک سیڑھی سے اتر کر فرمایا: اللہ تعالیٰ آسمانِ دنیا پر اس طرح اترتے ہیں، جس طرح میں اترا۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

«فحضرته يوم الجمعة، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم. فكان من جملة كلامه أن قال: إن الله ينـــزل إلى سماء الدنيا كنـــزولي هذا، ونزل درجة من درج المنبر».(رحلة ابن بطوطة، ص۱۱۱-۱۱۲)

سلفی حضرات اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جس تاریخ کو ابن بطوطہؒ شام پہنچے تو ان دنوں ابن تیمیہ جیل

میں تھے، توخطبہ کس طرح دیا؟

جو حضرات اس واقعہ کو درست تسلیم کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ دورانِ سفر ان کو چوروں نے لوٹ لیا، اور وہ کاغذات بھی چوری کے سامان میں چلے گئے جس میں واقعاتِ سفر اور تاریخ وغیرہ کا اندراج تھا۔ ابن بطوطہ انیتس سال سفر میں رہے، پھر دو سال بعد تمام واقعات اپنے حافظہ سے لکھوائے۔ اتنی مدت کے بعد صدہا بلاد وامصار، صدہا افراد، صدہا واقعات اور ان کے ناموں ہی کا یاد رکھنا بڑا کمال ہے؛ چہ جائے کہ روز وماہ وسال کو یاد رکھا جائے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کتاب پڑھنا تو یاد ہوتا ہے؛ مگر تاریخ یاد نہیں رہتی۔ نیز جو بات ابن بطوطہ نے کہی ہے وہی بات قاضی ابو عبد اللہ بھی لکھتے ہیں۔ عبد الحی کتانیؒ فرماتے ہیں: «وقال القاضي أبو عبد الله المقري الكبير في رحلته «نظم اللآلي في سلوك الأمالي» حين تعرض لشيخيه ابني الإمام التلمساني ورحلتهما: ناظرا تقي الدين ابن تيمية وظهرا عليه، وكان ذلك من أسباب محنته، وكانت له مقالات شنيعة من إمرار حديث النـــزول على ظاهره، وقوله فيه «كنـــزولي هذا» وقوله فيمن سافر لا ينوي إلا زيارة القبر الكريم لا يقصر لحديث لا تشد الرحال». (فهرس الفهارس ١/٢٧٧. وانظر: الدرر الكامنة ١/١٤٤)

ابن بطوطہ مشہور سیاح گزرے ہیں، ان کا سفر نامہ "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" مشہور اور معروف کتاب ہے۔ اس کا ترجمہ اکثر زبانوں میں ہو چکا ہے۔ وہ اس میں لکھتے ہیں کہ جمعہ کے دن علامہ ابن تیمیہ دمشق کی جامع مسجد میں منبر پر مجلس وعظ میں بیان کر رہے تھے، انھوں نے کہا: اللہ تعالی میرے اترنے کی طرح آسمان دنیا کی طرف اترتے ہیں اور منبر کے زینے سے اترے۔ اس وقت مالکی فقیہ ابن الزہراء نے اعتراض کیا اور عوام نے علامہ ابن تیمیہ کی ہاتھوں اور جوتوں سے پٹائی کی اور ان کے سر سے عمامہ گر گیا۔ وہ گرفتار ہوئے اور عز الدین بن مسلم قاضی کے گھر لے جائے گئے، قاضی صاحب نے ان کو جیل میں ڈالا، پھر ملک الامراء تک بات پہنچائی گئی اس نے الملک الناصر کو صورت حال لکھی۔ بادشاہ نے ان کو جیل میں رکھنے کا حکم صادر کیا۔ (رحلة ابن بطوطة، ص١١١-١١٢)

اس واقعہ پر شیخ محمد بہجۃ بیطار دمشقی نے اپنی کتاب «حياة شيخ الإسلام ابن تيمية» (ص٤٣-٤٤، ط: المكتب الإسلامي، بيروت) میں تین اشکالات کئے ہیں:

۱- پہلا اعتراض یہ ہے کہ ابن بطوطہ دمشق میں ۹ر رمضان کو پہنچے جبکہ ابن تیمیہ اس سے پہلے شعبان میں جیل بھیج دئے گئے تھے۔

علماء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ شیخ شرف الدین ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الطنجی المعروف بابن بطوطہ کو بحری ڈاکوؤں نے لوٹا تھا اور ان کی تمام تاریخی یادداشتیں ضائع ہو گئی تھیں۔ ابن بطوطہ ۲۹ر سال سفر میں رہے اس کے دو سال کے بعد گزشتہ واقعات یاد سے لکھوائے؛ اس لیے تاریخوں کے بیان میں تو

غلطیاں ہوئیں، نیز بعض جزئیات میں خطا ہوئی؛ لیکن واقعات صحیح ہیں۔ مثلاً: میں کہوں کہ ۱۹۷۰ء میں بندہ عاجز نے دورۂ حدیث شروع کیا۔ یہ موٹا واقعہ تو صحیح ہے، ہاں کس تاریخ کو شروع ہوا اور کس تاریخ کو ختم ہوا اس میں غلطی ہو سکتی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ سے ابن بطوطہ کی ملاقات کا سال ۷۲۶ھ ہے سن صحیح ہے اور مہینہ کی تعیین میں غلطی ہوئی۔

اسراء کے واقعہ کو دیکھیں، کوئی مسلمان اس واقعہ کی صحت سے انکار نہیں کر سکتا، قرآن مجید میں اس کا بیان آیا ہے، باوجود اس کے دن، مہینہ اور سال کے متعلق محققین کا اختلاف ہے۔ صرف مہینے کے متعلق پانچ اقوال ہیں۔ اسی طرح دن اور سال کی تعیین میں بھی متعدد اقوال ہیں۔

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ وتابعین کے واقعات میں اس طرح کا اختلاف بہ کثرت موجود ہے۔ ایسی صورت میں علماء کا یہی مسلک رہا ہے کہ روز اور ماہ وسال کے بارے میں قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا؛ لیکن واقعہ کی صحت میں شک بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔

۲- دوسرا اشکال یہ کیا ہے کہ ابن تیمیہ منبر پر وعظ نہیں کہتے تھے؛ بلکہ کرسی پر وعظ فرماتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جامع مسجد اموی بہت بڑی؛ بلکہ اس زمانے میں شاید سب سے بڑی مسجد تھی، اس میں کرسیاں اور منبر پڑے رہتے تھے تو کبھی کرسی اور کبھی منبر پر علامہ صاحب کا وعظ ہوتا تھا۔

شیخ ابو الفتح الیونینی (م:۷۲۶) لکھتے ہیں: «وفي يوم الجمعة عاشر صفر جلس الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية على المنبر برواق الحنابلة بجامع دمشق مكان والده يفسر القرآن الكريم وغير ذلك». (ذيل مرآة الزمان ٢٠٣/٤، لأبي الفتح موسى بن محمد اليونيني)

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: «ثم جلس الشيخ تقي الدين المذكور (أي: ابن تيمية) أيضًا يوم الجمعة عاشِر صفَر بالجامع الأموي بعد صلاة الجمعة على منبر قد هيِّئ له لتفسير القرآن العزيز». (البداية والنهاية ٣٥٥/١٣)

ابن عبد الہادی دمشقی لکھتے ہیں: «ويتكلم في الجوامع على المنابر بتفسير القرآن وغيره من بعد صلاة الجمعة إلى العصر». (العقود الدرية، ص٢٨٣)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «وكان يتكلم على المنبر». (الدرر الكامنة ١٧٩/١) وہ منبر سے وعظ کیا کرتے تھے۔

۳- نیز شیخ بیطار نے یہ اشکال بھی کیا ہے کہ ابن بطوطہ نے جامع اموی میں حضرت زکریا علیہ السلام کی قبر کا ذکر کیا ہے؛ حالانکہ وہاں حضرت یحییٰ علیہ السلام کی قبر ہے۔

یہ بھی ایک معمولی خطا ہے۔ ہمارے دوست مولانا رشید احمد صاحب استاذ حدیث دار العلوم اکوڑہ خٹک

نے "دفاع درس نظامی" میں ابن بطوطہ پر شیخ بیطار کے اشکالات اور جوابات کو از صفحہ ۳۹۵ تا ۴۰۹ تفصیلاً لکھا ہے۔ اس کے علاوہ اردو کی دیگر کتابوں میں بھی اس واقعہ پر تبصرہ ہے۔ نیز مصنفین سے بعض غلطیاں صادر ہو جاتی ہیں، خود علامہ ابن تیمیہؒ سے اس قسم کی غلطیاں ہوئی ہیں، جن کو مولانا ابو بکر غازی پوری نے اپنے رسالہ «هل الشيخ ابن تيمية من أهل السنة والجماعة» کے آخر میں صفحہ ۶۰ سے ۶۶ تک ذکر فرمائی ہیں۔ ہم تطویل سے بچنے کے لیے ان کو نقل نہیں کرتے۔

سلفی حضرات کا اللہ تعالی کے مستقر علی العرش ہونے پر حدیث جاریہ سے استدلال:

سلفی حضرات اللہ تعالی کے عرش پر مستقر ہونے پر حدیث جاریہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں یہ آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال کرنے پر باندی نے کہا کہ اللہ تعالی آسمان میں (آسمان پر) ہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالی کی ذات آسمانوں پر یعنی عرش پر ہے۔

لیکن یہ استدلال متعدد وجوہ سے صحیح نہیں:

۱- اس حدیث میں ذات کی قید مذکور نہیں۔

۲- قرآن پاک میں ہے: ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ﴾. (الأنعام:۳) دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ﴾. (الزخرف:۸٤) توکیا اللہ تعالی کی ذات متعدد ہے کہ ایک آسمان پر ہے اور ایک زمین پر ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ مراد اللہ تعالی کی تجلی، قدرت اور حکومت ہے۔

۳- سلفی حضرات کے عقیدے کے لحاظ سے بھی یہ استدلال صحیح نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ باندی نے تو «في السماء» کہا؛ حالانکہ سلفی حضرات تو اللہ تعالی کے عرش پر مستقر ہونے کے قائل ہیں۔

۴- یہ حدیث «أين الله» کے جواب میں «في السماء»، یا «من في السماء» کے جواب میں لفظ «الله» کے ساتھ شاذ ہے، صحیح الفاظ یہ ہیں: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟». سقافؒ نے اس حدیث کی تحقیق میں ایک رسالہ تصنیف فرمایا ہے، جس کا خلاصہ پیش خدمت ہے (ہم عرض کر چکے ہیں کہ سقاف کی کتابوں کے سب مسائل سے ہم متفق نہیں):

حدیث جاریہ کی تحقیق:

حدیث جاریہ متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ بعض روایات میں «أين الله» یا اس کے ہم معنی الفاظ آئے ہیں، اور بعض روایات میں «من ربك» یا اس کے ہم معنی الفاظ آئے ہیں۔ ہم پہلے ان

روایات کوذکر کرتے ہیں جن میں «أين الله» یا اس کے ہم معنی الفاظ آئے ہیں:

حدیث جاریہ «أين الله» یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ساتھ:

حدیث جاریہ «أين الله» یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ساتھ معاویہ بن الحکم السلمی، ابوہریرہ، ابوجحیفہ، کعب بن مالک، عکاشہ بن محصن، یحیی بن عبد الرحمن، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر، اور عمرو بن اوس عن رجل من الأنصار سے مروی ہے۔ اور حدیث ابورزین اس کے لیے شاہد ہے۔

۱- حدیث معاویۃ الحکم السلمی: اس حدیث کو امام مسلم نے صحیح (رقم:۵۳۷) میں اور دوسرے بہت سے محدثین نے متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔

اس حدیث کا مدارِ سند ہلال بن ابی میمونہ کو ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے، اور نسائی نے ان کے بارے میں: «ليس به بأس» اور ابوحاتم نے «يكتب حديثه وهو شيخ» کہا ہے۔

۲- حدیث ابوہریرہ: یہ حدیث تین طرق سے عبد الرحمن بن عبد اللہ مسعودی عن عون بن عبد اللہ سے مروی ہے۔ (سنن أبي داود، رقم:٣٢٨٤، شرح معاني الآثار، رقم:٤٩٩٠)

اور مسعودی کے اختلاط کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

نیز مسعودی سے یہ روایت طبرانی کی معجم اوسط (رقم:۲۵۸۹) میں «من ربك» کے الفاظ کے ساتھ مروی ہے، اس وجہ سے «أين الله» والی روایت مشکوک بن گئی۔

حدیثِ ابوہریرہ کے «أين الله» کے ساتھ روایت کے دو طریق اور ہیں، ایک عن زياد بن الربيع، قال: ثنا محمد بن عمرو بن علقمة...(التوحيد لابن خزيمة ٢٨٣/١)، دوسرا عبد العزيز بن مسلم القسملي قال: حدثنا محمد بن عمرو...(شرح مشكل الآثار، رقم:٤٩٩١)

اور یہ دونوں سندیں حسن ہیں؛ لیکن حماد بن سلمہ نے محمد بن عمرو سے اس روایت کو «من ربك» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔(سنن النسائي، رقم: ٣٦٥٣) اس لیے «أين الله» والی روایت کی صحت مشکوک ہے۔

۳- حدیث ابوجحیفہ: اسے خطیب نے تاریخ بغداد (۴۶۸/۱۰) میں روایت کیا ہے: عن صرد بن حماد أبو سهل، قال: حدثنا الحسن بن الحكم بن طهمان، قال: حدثنا أبو معدان، عن عون بن أبي جحيفة، عن أبيه...

صرد بن حماد کے بارے میں خطیب لکھتے ہیں: «ما علمت من حاله إلا خيرا».(تاريخ بغداد ٤٦٨/١٠)

اور الحسن بن الحکم کی ابن معین نے توثیق کی ہے اور ابن حبان فرماتے ہیں: «يخطئ كثيرا ويهم

شديدا)). (میزان الاعتدال ۱/۴۸٦)،اس لیے یہ سند ضعیف ہے۔

اور طبرانی نے المعجم الکبیر (۲۲/۱۱٦/۲۹۷) میں اس حدیث کو محمد بن عثمان الجزری عن سعید بن عنبسہ القطان عن أبي معدان عن عون کی سند سے روایت کیا ہے۔ اور سعید بن عنبسہ القطان الخزاز متہم بالکذب ہے، اس لیے یہ سند بھی صحیح نہیں۔

نیز اس کی سند و متن دونوں میں خطا ہوئی ہے؛ اس لیے کہ یہ روایت ابو معدان عن عون بن عبد اللہ بن عتبۃ بن مسعود عن أبیہ عن جدہ کی سند سے ((من ربك)) کے الفاظ کے ساتھ ثابت ہے۔(المعجم الكبير ١٧/١٣٦/٣٣٨، المستدرك للحاكم ، رقم:٥١٢٦)

۴- حدیث کعب بن مالک: اس حدیث کو طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۹/۹۸/۱۹۳) میں عبد اللہ بن شبیب کے طریق سے روایت کیا ہے اور عبد اللہ بن شبیب ذاہب الحدیث وسارق الحدیث ہے؛ اس لیے یہ حدیث بھی صحیح نہیں۔

۵- عکاشہ الغنوی کی حدیث: اس روایت کو ابن شاہین نے کتاب الصحابہ میں زہیر بن عباد کی سند سے روایت کیا ہے۔ اور عکاشہ الغنوی مجہول ہے، صرف اس روایت کی وجہ سے ابن شاہین نے ان کو صحابہ میں ذکر کیا ہے۔ اور ابن شاہین (مولود:۲۹۷) اور زہیر بن عباد (متوفی:۲۳۸) کے درمیان انقطاع ہے۔ ابن شاہین کی پیدائش اور زہیر کی وفات کے درمیان ٦۰ سال کا فاصلہ ہے؛ اس لیے یہ سند بھی ضعیف ہے۔

٦- حدیث عبد اللہ بن عباس: اس حدیث کو بوصیری نے اتحاف الخیرۃ المہرۃ (رقم: ۴۹۷۰) میں سعید بن المرزبان کی سند سے ذکر کیا ہے۔ اور سعید بن المرزبان کو ابن حبان نے کثیر الوہم فاحش الخطأ، بخاری نے منکر الحدیث، اور دار قطنی نے متروک کہا ہے؛ اس لیے یہ سند بھی ضعیف ہے۔

۷- حدیث عبد اللہ بن عمر۔ اس حدیث کو الحارث بن محمد نے بغیۃ الباحث (رقم:۱٦) میں الخلیل بن زکریا کی سند سے روایت کیا ہے، اور خلیل متروک الحدیث و متہم بالکذب ہے۔

۸- حدیث عمرو بن اوس عن رجل من الأنصار: اس حدیث کو عبد الرزاق نے مصنف (رقم:۱٦۸۵۱) میں ابو بکر بن محمد کی سند سے روایت کیا ہے۔ اور ابو بکر بن محمد بن ابی سبرہ متروک الحدیث یا ضعیف راوی ہے۔

۹- مرسل یحیی بن عبد الرحمن بن حاطب: اسے ابو احمد العسال نے کتاب السنہ میں اسامہ بن زید کی سند سے روایت کیا ہے، کما فی التلخیص الحبیر (۳/۴۸۰)۔ اور ابو احمد العسال اور اسامہ بن زید کے درمیان انقطاع ہے، اس لیے یہ سند بھی ضعیف ہے۔

۱۰- ان احادیث کے لیے ایک شاہد بھی ہے جس میں اللہ تعالی کے بارے میں لفظ أین سے سوال ہوا

ہے جسے حدیث عماء کہا جاتا ہے۔ اس حدیث کو ترمذی نے اپنی سنن (رقم:۳۱۰۹) میں وکیع بن حُدُس کی سند سے روایت کیا ہے۔ اور وکیع بن حدس طائفی کو ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے اور ابن قتیبہ نے غیر معروف اور ابن القطان نے مجہول کہا ہے۔

نیز یہ روایت معنیً بھی منکر ہے؛ اس لیے کہ صحیح بخاری میں «كان الله و لم يكن شيء غيره» آیا ہے۔ (صحيح البخاري، رقم: ۳۱۹۱)

حدیث جاریہ «من ربك» یا «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» کے الفاظ کے ساتھ:

حدیث جاریہ «من ربك» یا «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» کے الفاظ کے ساتھ الشرید بن سوید، ابو ہریرہ، عتبہ بن مسعود، عبد اللہ بن عباس سے متصلاً مروی ہے، اور عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ اور عطاء بن ابی رباح اور الحکم بن عتبہ سے مرسلاً مروی ہے۔

۱- حدیث الشرید بن سوید؛ اس حدیث کو نسائی نے سنن (رقم:۳۶۵۳) میں اور ابن حبان نے صحیح (رقم:۱۸۹) میں حماد بن سلمہ عن محمد بن عمرو کی سند سے «فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: «من ربك؟» قالت: الله، قال: «من أنا؟» قالت: أنت رسول الله» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور محمد بن عمرو بن علقمہ کو شیخ شعیب ارنؤوط نے «صدوق حسن الحديث» کہا ہے؛ اس لیے اس حدیث کی سند حسن ہے۔

۲- حدیث ابو ہریرہ؛ اس حدیث کو ابن خزیمہ نے التوحید (۱/۲۸۳) میں اسد بن موسی عن عبد الرحمن بن عبد اللہ المسعودی کی سند سے «من ربك؟» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے اور اسد بن موسی صدوق و ثقہ ہیں اور انہوں نے مسعودی سے قبل الاختلاط سنا ہے؛ اس لیے یہ سند صحیح ہے۔

اور طبرانی نے المعجم الأوسط (رقم:۲۵۹۸) میں عبد اللہ بن رجاء عن المسعودی کی سند سے روایت کیا ہے اور عبد اللہ بن رجا صدوق و ثقہ ہیں اور مسعودی سے قبل الاختلاط سنا ہے۔ اس لیے یہ سند بھی صحیح ہے۔

۳- حدیث عتبۃ بن مسعود؛ اس حدیث کو حاکم نے المستدرک (رقم:۵۱۲۶) میں احمد بن یحیی بن زہیر التستری عن عبید اللہ بن محمد الحارثی کی سند سے «فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من ربك؟» قالت: ربي الله، قال: «فما دينك؟» قالت: الإسلام، قال: «فمن أنا؟» قالت: أنت رسول الله» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور اس سند کے تمام رجال ثقہ ہیں؛ اس لیے یہ حدیث بھی بظاہر صحیح ہے۔

۴- حدیث عبد اللہ بن عباس؛ اس حدیث کو طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۲/۲۶/۱۲۳۶۹) میں محمد بن عبد

الرحمن بن أبي ليلى عن المنہال بن عمرو کی سند سے «فقال: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» قالت: نعم. قال: «أتشهدين أني رسول الله؟» قالت: نعم» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور یہ حدیث ابن ابی لیلی کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے۔

اس حدیث کو طبرانی نے المعجم الاوسط (رقم: ۷۰۷۰) میں یحیی السکن عن قیس بن الربیع کی سند سے بھی «فقال: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» قالت: نعم. قال: «أتشهدين أني رسول الله؟» قالت: نعم» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے؛ لیکن یحیی السکن ضعیف و متہم بالکذب ہے، اس لیے یہ سند بھی ضعیف ہے۔

۵- مرسل عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ؛ اس روایت کو امام احمد نے مسند (رقم: ۱۵۷۴۳) میں ابن شہاب زہری عن عبید اللہ بن عبد اللہ عن رجل من الأنصار کی سند سے «فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» قالت: نعم، قال: «أتشهدين أني رسول الله؟» قالت: نعم، قال: «أتؤمنين بالبعث بعد الموت؟» قالت: نعم» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور اس سند کے تمام رجال ثقہ ہیں، اور عبید اللہ بن عبد اللہ فقہائے سبعہ میں سے ہیں، اور صحابی کے نام کا مبہم ہونا مضر نہیں؛ اس لیے یہ سند متصل اور صحیح ہے۔

۶- مرسل عطاء بن أبی رباح؛ اس روایت کو عبد الرزاق نے مصنف (رقم: ۱۶۸۱۵) میں عطاء سے «فسألها النبي صلى الله عليه وسلم: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» قالت: نعم، «وأن محمدا عبد الله ورسوله؟» قالت: نعم، «وأن الموت والبعث حق؟» قالت: نعم، «وأن الجنة والنار حق؟» قالت: نعم» کے الفاظ کے ساتھ مرسلاً روایت کے ہے، اور عطاء کے مراسیل کو علماء نے ضعیف کہا ہے۔

۷- مرسل الحکم بن عتیبۃ؛ اس روایت کو لالکائی نے شرح اصول اعتقاد أہل السنۃ (رقم: ۱۷۳۲) میں خالد بن حیان عن معقل بن عبید اللہ کی سند سے «فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أتشهدين أن محمدا رسول الله؟» قالت: نعم، قال: «وتشهدين أن الله يبعثك من بعد الموت؟» قالت: نعم» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اس سند کے تمام رجال ثقہ ہیں، اس لیے یہ حدیث مرسلاً صحیح ہے۔

خلاصۂ کلام:

حدیث جاریہ لفظ «أين الله» یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ساتھ روایت کا خلاصہ:

یہ حدیث لفظ «أين الله» یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ساتھ حضرت معاویہ بن الحکم سے مروی ہے اور اس کی سند کے رجال ثقہ ہیں۔ اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کی سند ضعیف ہے اور متن میں بھی خطا ہے۔ اور

حضرت ابو جحیفہ، حدیث کعب بن مالک، عکاشہ الغنوی، ابن عباس، ابن عمر، عمرو بن اوس عن رجل من الأنصار، یحیی بن عبد الرحمن بن حاطب، اور حدیث ابو رزین کی اسانید بھی ضعیف ہیں۔

نیز یہ روایت «أين الله» کے لفظ کے ساتھ غریب بھی ہے؛ اس لیے کہ کسی کا ایمان جاننے کے لیے اللہ اور اس کے رسول پر ایمان سے متعلق سوال کے ذریعے یا شہادتین کے ذریعے دریافت کرنا معہود و متبادر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ و تابعین میں سے کسی سے «أين الله» کے ذریعہ کسی کے ایمان کا امتحان لینا ثابت نہیں؛ اس لیے یہ روایت متناً غرابت کی وجہ سے قابلِ استدلال نہیں۔

نیز محدثین نے اس روایت کو کتاب العقائد میں ذکر نہیں کیا؛ جس سے صاف ظاہر ہے کہ محدثین کے نزدیک اس حدیث کا عقیدہ سے کوئی تعلق نہیں؛ امام مالک نے اس روایت کو موطا میں «ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة» میں ذکر کیا ہے، امام بخاری نے کتاب القراءة خلف الإمام میں «باب وجوب القراءة للإمام والمأموم وأدنى ما يجزي من القراءة» میں ذکر کیا، امام مسلم نے صحیح میں «باب تحريم الكلام في الصلاة، ونسخ ما كان من إباحته» میں ذکر کیا ہے، اور امام شافعی کی سنن میں «باب من أعتق شركا له في عبد» کے تحت مذکور ہے، اور امام ابو داود نے «باب تشميت العاطس في الصلاة» اور «باب في الرقبة المؤمنة» میں ذکر کیا، امام نسائی نے سنن میں «الكلام في الصلاة» میں ذکر، بیہقی نے السنن الکبری اور معرفة السنن والآثار میں « باب عتق المؤمنة فى الظهار» اور «باب إعتاق الخرساء إذا أشارت بالإيمان وصلت» اور «باب ما يجوز فى عتق الكفارات» میں ذکر کیا، عبد الرزاق نے مصنف میں «باب ما يجوز من الرقاب» میں ذکر کیا، ابن الجارود نے المنتقی میں «باب الأفعال الجائزة في الصلاة وغير الجائزة» میں ذکر کیا، ابو عوانہ نے مستخرج میں « بيان حظر الكلام في الصلاة بعد إباحته فيها» میں ذکر کیا، بغوی نے شرح السنة میں «باب الذكر بعد الصلاة» اور «باب ما يجزئ من الرقاب في الكفارة» میں ذکر کیا ہے۔

نیز امام طحاوی نے اس روایت کو شرح مشکل الآثار (رقم: ۴۳۶۵) میں ربیع المرادی اور اسد بن موسی عن المسعودی کی سند سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ وہ باندی گونگی تھی؛ حدثنا الربيع المرادي قال: حدثنا أسد قالا: حدثنا المسعودي قال: أخبرني عون بن عبد الله بن عتبة عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبي هريرة أن رجلا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بجارية عجماء لا تفصح، فقال: إن علي رقبة مؤمنة، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أين الله عز وجل؟» فأشارت إلى السماء، فقال لها: «من أنا؟» فأشارت إلى السماء، فقال رسول الله: «أعتقها». وقال المسعودي مرة: «أعتقها، فإنها مؤمنة» هكذا لفظ بكار، وأما لفظ

الربيع، فقال لها: «من أنا؟ فأشارت إليه وإلى السماء أي: أنت رسول الله، قال: «أعتقها، فإنها مؤمنة».

اس سند کے سبھی رجال ثقہ ہیں اور ربیع مرادی اور اسد بن موسی نے مسعودی سے قبل الاختلاط سنا ہے؛ البتہ ابن خزیمہ نے التوحید (۱/ ۲۸۳) میں اسد بن موسی عن المسعودی کی سند سے «من ربك» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔

حدیث جاریہ «من ربك» یا «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» کے الفاظ کے ساتھ روایت کا خلاصہ:

حدیث شرید بن سوید کی سند ضعیف ہے، حدیث ابو ہریرہ میں ارسال کا احتمال ہے۔ حدیث عتبہ بن مسعود کی سند میں خطا ہے، حدیث ابن عباس کی سند ضعیف ہے، اور عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ اور عطاء بن ابی رباح کی سند صحیح ہے اور الحکم بن عتیبہ کی سند حسن ہے۔

نیز سنن ترمذی میں عکرمہ کی مرسل روایت اس کے لیے شاہد ہے: عن عكرمة، قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إني رأيت الهلال، قال: «أتشهد أن لا إله إلا الله، أتشهد أن محمدا رسول الله؟»، قال: نعم، قال: «يا بلال، أذن في الناس أن يصوموا غدا». (رقم: ٦٩١)

اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ کی یہ روایت بھی شاہد ہے: قال ابن عباس، للسائل: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم، قال: أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال: نعم. الحديث. (سنن الترمذي، رقم: ٢٤٨٤)

اسی طرح صفوان بن عسال مرادی کی روایت بھی شاہد ہے: عن صفوان بن عسال قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على غلام من اليهود، وهو مريض، فقال: «أتشهد أن لا إله إلا الله؟» قال: نعم. قال: «أتشهد أن محمدا عبده ورسوله؟» قال: نعم، ثم قبض، فوليه رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون فغسلوه، ودفنوه. (المعجم الكبير للطبراني ٨/ ٦٧/ ٧٣٩٠. قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢/ ٣٢٤: إسناده حسن)

اسی طرح حدیث جابر بن عبد اللہ بھی اس کے لیے شاہد ہے: عن أبي بشر، عن سليمان بن قيس، عن جابر بن عبد الله، قال: قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم محارب بن خصفة، فجاء رجل منهم يقال له غورث بن الحارث حتى قام على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسيف، فقال: من يمنعك مني؟ قال: «الله» فسقط السيف من يده، فأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «من يمنعك مني؟» قال: كن كخير آخذ قال: «وأتشهد أن لا إله إلا الله، وأني

رسول الله؟» قال: لا، ولكن أعاهدك على أن لا أقاتلك، ولا أكون مع قوم يقاتلونك، فخلى سبيله...».(مسند أحمد، رقم:١٥١٩٠، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير سليمان بن قيس اليشكري، فقد روى له الترمذي وابن ماجه، وهو ثقة، وأبو بشر- وهو جعفر ابن أبي وحشية- لم يسمع منه، وروايته عنه من صحيفته عن جابر)

حدیث جاریہ کا خلاصہ:

حدیث جاریہ «من ربك» یا «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» کے الفاظ کے ساتھ ثابت وصحیح ہے۔ اور کسی کے ایمان کے بارے میں دریافت کرنے کے لیے یہی طریقہ معہود ومعتاد ہے۔

اور «أين الله» کے الفاظ کے ساتھ اس روایت کی اکثر سندیں ضعیف ہیں اور بعض کے رجال ثقہ ہیں، اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ چونکہ باندی بولنے سے معذور تھی اس لیے آپ نے معتاد طریقے کو چھوڑ کر اللہ اور اس کے رسول کے بارے میں اس کے عقیدہ کو جاننے کے لیے یہ طریقہ اختیار فرمایا، جیسا کہ شرح مشکل الآثار (رقم:۴۳۶۵) اور مسند احمد (رقم:۷۹۰۶) میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اس کی وضاحت موجود ہے۔ مسند احمد میں ہے: «فقال لها رسول الله: «أين الله؟» فأشارت إلى السماء بإصبعها السبابة، فقال لها: «من أنا؟» فأشارت بإصبعها إلى رسول الله وإلى السماء، أي: أنت رسول الله».(مسند أحمد، رقم:٧٩٠٦)

مذکورہ روایات کے درمیان تطبیق:

حدیث جاریہ «أين الله؟ قالت: في السماء» اور «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» ان دونوں روایتوں مین تطبیق کی راہ بھی موجود ہے، وہ اس طرح کہ پہلے افریقی جاریہ سے شہادتین کا مطالبہ ہوا، انھوں نے شہادتین کا اقرار کیا، اس کے بعد «أين الله؟» کے ساتھ سؤال ہوا، اور سوال کا مقصد یہ تھا کہ مشرکین زمین والے اصنام کی عبادت کرتے تھے اور ان سے مرادیں مانگتے تھے، اور مسلمان اللہ تعالی سے مرادیں مانگتے تھے اور آسمان ان کا قبلۂ حاجات ہے، جیسے خانہ کعبہ مسلمانوں کا قبلۂ صلاۃ ہے، تو سوال کا مقصد یہ تھا کہ شہادتین کے بعد آپ کا قبلہ حاجات کہاں ہے؟ تو انھوں نے مسلمانوں والی علامت اشارہ یا زبان سے بتلائی کہ میرا قبلۂ حاجات آسمان میں ہے۔ تو «أين الله؟» کے معنی أين قبلة الحاجات للمؤمنين ہے۔ ذکر "اللہ" کا ہے اور مراد قبلۃ الحاجات ہے۔ اللہ تعالی کے ساتھ قبلۃ الحاجات ہونا لازم ہے، تو انھوں نے آسمان کی طرف اشارہ کیا کہ وہ ہمارا قبلۃ الحاجات ہے۔ اور دعاؤں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا آسمان کی طرف ہاتھوں کا اٹھانا سب کو معلوم ہوا۔

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله حيِيٌّ كريم يستحيي إذا رفَع الرجلُ إليه يدَيه أن يرُدَّهما صِفْرًا خائِبتَين».(سنن الترمذي، رقم:٣٥٥٦. سنن ابن ماجه، رقم:٣٨٦٥)

ابن حجر ہیتمی رحمہ اللہ نے فتاوی حدیثیہ میں اس پر تفصیلی بحث صفحہ ۸۰ سے صفحہ ۸۲ تک کی ہے۔اس کو ملاحظہ کیا جائے۔ اور مولانا خلیل احمد سہارنپوری نے بذل المجہود میں تحریر فرمایا ہے: «المراد بها نفي الألوهية عن الأصنام واعتقاد وجوده وعظمته وعلوه لا الجهة».(بذل المجهود، تحت حديث رقم: ٩٣١)

جیسے ﴿ءَاَمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَآءِ﴾ میں بعض مفسرین کے نزدیک مَنْ فِي السَّمَآءِ سے مراد اللہ تعالی ہے، اور فِي السَّمَآءِ ہونے کا مطلب علماء یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالی کی حکومت کے احکام آسمان سے فرشتوں کے ذریعہ نازل ہوتے ہیں، تو آسمان بمنزلہ دار الحکومت ہے۔ اور سلفیوں کے نزدیک تو اللہ تعالی کا استقرار عرش پر ہے تو وہ مَنْ فِي السَّمَآءِ میں کچھ نہ کچھ تاویل کرتے رہتے ہیں۔

حفاظ محدثین کے کلام سے حدیث جاریہ کے مضطرب ہونے کی صراحت:

۱- امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: «وهذا صحيح قد أخرجه مسلم مُقَطَّعًا من حديث الأوزاعي وحجاج الصواف عن يحيى بن أبي كثير دون قصة الجارية، وأظنه إنما تركها من الحديث لاختلاف الرواة في لفظه، وقد ذكرت في كتاب الظهار من السنن مخالفة من خالف معاوية بن الحكم في لفظ الحديث».(الأسماء والصفات للبيهقي، ص٤٢٢. وانظر: السنن الكبرى للبيهقي ٣٨٨/٧)

۲-حافظ بزار اس حدیث کے متعدد طرق میں سے ایک طریق کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: «وهذا قد روي نحوه بألفاظ مختلفة».(كشف الأستار ١٤/١)

۳- حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں: «وفي اللفظ مخالفة كثيرة».(التلخيص الحبير ٢٢٣/٣)

۴- علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: «قد فعلت الرواية بالمعنى في الحديث ما تراه من الاضطراب».(حاشية الأسماء والصفات، ص٣٩١. وقد توسع العلامة الكوثري في شرح الحديث وبيان مبلغ اضطرابه سندًا ومتنًا في حاشية السيف الصقيل، ص١٠٧-١٠٩)

۵-عبد اللہ بن صدیق غماری فرماتے ہیں: «رواه مسلم وأبو داود والنسائي، وقد تصرف الرواة في ألفاظه فروي بهذا اللفظ كما هنا، وبلفظ «من ربك؟ قالت: الله». وبلفظ «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم». وقد استوعب تلك الألفاظ بأسانيدها الحافظ البيهقي في السنن الكبرى بحيث يجزم الواقف عليها أن اللفظ المذكور هنا مروي بالمعنى حسب فهم الراوي».
(تعليق الشيخ عبد الله بن الصديق الغماري على «التمهيد» لابن عبد البر ١٣٥/٧. راجع: لتمامه رسالة السقاف «تنقيح الفهوم

العالية بما ثبت وما لم يثبت في حديث الجارية في ضمن رسائله ١/٣٤١-٥١٤. وانظر للتفصيل: النجوم السارية في تأويل حديث الجارية، للشيخ جميل حليم الحسيني)

حدیث جاریہ کے متعدد جوابات:

شیخ غماری نے حدیث جاریہ کے مضطرب ہونے کے باوجود اس کے متعدد جوابات دیے ہیں:

١- مخالفة هذا الحديث لما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه إذا أتاه شخص يريد الإسلام سأله عن الشهادتين فإذا قبلهما حكم بإسلامه.

٢- إنّ النبي صلى الله عليه وسلم بين أركان الإيمان في حديث سؤال جبريل حيث قال: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره» ولم يذكر فيها عقيدة أن الله في السماء.

٣- إن العقيدة المذكورة لا تثبت توحيدًا ولا تنفي شركًا، فكيف يصف النبي صلى الله عليه وسلم صاحبها بأنه مؤمن. كان المشركون يعتقدون أن الله في السماء ويشركون معه آلهة في الأرض.

ولما جاء حصين بن عتبة أو ابن عبيد والد عمران إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فسأله: «كم تعبد من إله؟» قال: ستة في الأرض، وواحدًا في السماء.

وقال فرعون لهامان: ﴿وَ قَالَ فِرْعَوْنُ يٰهَامٰنُ ابْنِ لِيْ صَرْحًا لَّعَلِّيْٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ۝ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ اِلٰٓى اِلٰهِ مُوْسٰى﴾.(غافر:٣٦-٣٧) لاعتقاده أن الله في السماء، ومع ذلك قال لقومه: أنا ربكم الأعلى.(فتح المبين بنقد كتاب الأربعين، ص٢٧-٢٩)

دعاء میں ہاتھ اُوپر اُٹھانے سے اللہ تعالی کے اُوپر ہونے پر استدلال:

اشکال: دعا میں بندہ ہاتھ اُوپر آسمان کی طرف اُٹھاتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالی اوپر ہے۔

جواب: آسمان ہمارے لیے قبلۂ دعا ہے، جیسا کہ خانۂ کعبہ قبلۂ صلاۃ ہے، کعبہ کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالی خانہ کعبہ میں ہیں، اسی طرح دعاء میں آسمان کی طرف ہاتھ اُٹھانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالی آسمان میں یا عرش پر ہیں۔

امام نووی فرماتے ہیں: «السماء قبلة الدعاء كما أن الكعبة قبلة الصلاة».(شرح النووي على مسلم٤/١٥٢)

امام غزالی احیاء العلوم میں لکھتے ہیں: « أما رفع الأيدي عند السؤال إلى جهة السماء فهو لأنها

قبلة الدعاء، وفيه أيضًا إشارة إلى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء». (إحياء علوم الدين ١/١٠٧، ط: دار المعرفة، بيروت)

امام رازی فرماتے ہیں: «أنه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء، فالأيدي ترفع إليها، والوجوه تتوجه نحوها». (مفاتيح الغيب ٢/٣٠٤)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سفر معراج سے اللہ تعالیٰ کے اُوپر ہونے پر استدلال:

اشکال: معراج کی شب اللہ تعالیٰ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو آسمانوں پر بلانا اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ اُوپر ہیں؛ ورنہ اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نیچے کلام فرماتے۔

جواب: آیت اسراء میں اس سفر کی یہ حکمت بیان کی گئی ہے کہ تاکہ اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی قدرت کے کچھ عجائبات دکھلائیں؛ ﴿ سُبْحٰنَ الَّذِيْٓ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِيْ بٰرَكْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِيَهٗ مِنْ اٰيٰتِنَا ﴾.(طه:١) وہ پاک ذات ہے جو اپنے بندے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کو رات کے وقت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک جس کے اِرد گرد ہم نے برکتیں رکھی ہیں لے گیا، تاکہ ہم ان کو اپنے کچھ عجائباتِ قدرت دکھلاویں۔

اور سورہ نجم میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿ لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيٰتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى ﴾.(النجم) انہوں نے اپنے پروردگار کی قدرت کے بڑے بڑے عجائبات دیکھے۔

معلوم ہوا کہ اس سفر کا مقصد قدرت کی نشانیاں دکھلانی تھیں۔ اور کہنا کہ اگر اللہ تعالیٰ اوپر نہ ہوتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کلام کرنے کے لیے اپنے پاس نہ بلاتے، صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے تو فوق وتحت دونوں برابر ہیں؛ البتہ ہماری نسبت فوق اور تحت کا فرق ہے۔

سلفی حضرات کا حدیث ''أوعال'' سے استویٰ علی العرش پر استدلال:

سلفی حضرات استویٰ علی العرش کے بارے میں ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات آسمانوں کا شمار کرانے اور ان کے درمیان کی دوری کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا: «ثم فوق ذلك ثمانية أوعال... ثم على ظُهورهم العرشُ... ثُمّ اللهُ تبارك وتعالى فوق ذلك». (سنن أبي داود، رقم:٤٧٢٣. سنن الترمذي، رقم:٣٣٢٠. سنن ابن ماجه، رقم:١٩٣)

ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے؛ لیکن ابن معینؒ، امام احمدؒ، امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، ابراہیم الحربیؒ، امام نسائیؒ، ابن عدیؒ، ابن الجوزیؒ، ابن العربیؒ، اور ابو حیانؒ نے اسے غیر صحیح کہا ہے۔ امام بخاریؒ نے

اسے منقطع اور امام احمدؒ نے اس حدیث کے ایک راوی یحییٰ بن العلاء کو کذاب اور واضع الحدیث کہا ہے۔ اور ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں: «إن الخبر باطل». اور امام ترمذیؒ کے اسے حسن کہنے کی وجہ یہ ہے کہ سماک بن حرب کے بعد اس کے طرق متعدد ہیں۔ اور اگر بالفرض حدیث صحیح بھی ہو، تو متشابہات میں سے ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: مقالات الکوثري، أسطورة الأوعال، ص۳۰۸-۳۱۴۔

عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «العرش فوق الماء، واللہ فوق العرش». (تفسیر القرطبي، البقرۃ:۲۵۵) اس روایت میں فوقیت ایسی نہیں، جیسے زید مثلاً چھت پر بیٹھا ہو؛ بلکہ فوقیت یا تو مرتبہ اور قدرت کے اعتبار سے ہے، جیسا کہ ابو اللیث سمرقندی نے اس کی تفسیر «بالعلو والقدرۃ» سے کی ہے۔ (تفسیر السمرقندي ۱/۱۶۹)، یا یہ متشابہات میں سے ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ اور ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ متشابہات کے قبیل سے ہے۔

امام مالک سے کسی نے استوی علی العرش کی کیفیت کے بارے میں سوال کیا، آپ تکیہ لگائے ہوئے تھے، بیٹھ گئے اور پسینہ آگیا اور فرمایا: «لا یقال: کیف، وکیف عنه مرفوع». اور سائل کے بارے میں حکم دیا کہ یہ بدعتی ہے اسے یہاں سے نکال دیا جائے۔ (الأسماء والصفات للبیهقي، ص۳۷۹)

ابن عبد البرؒ نے تمہید میں امام مالکؒ کا قول یوں نقل کیا ہے کہ ایک عراقی شخص نے آپ کے پاس آکر کہا کہ میں آپ سے ایک سوال کرنا چاہتا ہوں، امام مالکؒ نے سر جھکا لیا، تو اس شخص نے کہا: یا أبا عبد اللہ! ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝﴾. (طه) کیف استوی؟ امام مالکؒ نے جواب میں فرمایا: سألتَ عن غیر مجهول، وتکلمت في غیر معقول، إنك امرؤ سوء، أخرجوه. چنانچہ لوگوں نے اسے پکڑ کر وہاں سے نکال دیا۔ (التمهید ۷/۱۵۱)

امام بیہقیؒ نے امام مالکؒ کے اس مقولے کو ان الفاظ میں نقل کیا ہے: «الاستواء غیر مجهول» (غیر مجہول کا یہ مطلب نہیں کہ ہم جانتے ہیں کہ کس طرح استوی ہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے: الاستواء معلوم في القرآن). «والکیف غیر معقول» (یعنی اس کا تصور ہی نہ کیا جائے؛ کیونکہ اس کا علم قرآن اور حدیث سے ہی ہو سکتا ہے، اور قرآن وحدیث میں اس کا ذکر نہیں) «والإیمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».
(الأسماء والصفات للبیهقي، ص۳۷۹. وانظر أیضًا: شرح اعتقاد أهل السنة ۳/۴۴۱. والتمهید لابن عبد البر ۷/۱۳۸)

سیف بن علی العصری نے القول التمام میں امام مالکؒ کے اس مقولے کے متعدد طرق، الفاظ کے اختلاف اور لغوی واصطلاحی معانی کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ (القول التمام، ص۲۸۷-۳۰۲. وانظر: روح المعاني، طه:۵)

سلفی حضرات کا امام مالکؒ کے بعض اقوال سے استدلال:

سلفی حضرات امام مالکؒ کے اس قول سے بھی استدلال کرتے ہیں، جسے ابن عبد البرؒ نے عبد اللہ بن نافع کے طریق سے نقل کیا ہے: «كان مالك يقول: الله في السماء، وعلمه في كل مكان لا يخلو منه شيء». (الانتقاء، ص٧١)

شیخ عبد الفتاح ابو غدہؒ اس کی تعلیق میں فرماتے ہیں: «ابن نافع وسُرَيج في حفظهما وضبطهما على ما تَعرِف. ولم يروِ أحد من أصحاب مالك عنه مثل هذا، بل المتواتر عنه عدم الخوض في الصفات وفيما ليس تحته عمل، كما كان عليه عمل أهل المدينة على ما في «شرح السنة» للالكائي وغيره. وقد سبق من المصنف رواية إباء مالك حتى عن القول بنقص الإيمان، ويأتي عنه أيضًا بسنده ما ذكر هنا بدون زيادة «وكان مالك يقول: الله في السماء» الخ. فآثار الافتعال ظاهرة على هذه الزيادة، على أن هذه الرواية مما شذّ به عبد الله بن أحمد عن أبيه، وقول أبيه في ابن نافع الصائغ معروف(أي: ضعّفه)، وكم فيما يُنسَب إلى عبد الله مما يُضرَب به عُرضُ الحائط ويَرُوجُ على من لا ينظر إلى ما يَدخُل في روايات المكثرين عن آبائهم». (وانظر: مقدمة كتاب الأسماء والصفات للكوثري، ص١٠. وحاشيته على السيف الصقيل، ص١٢٩)

لغت میں استویٰ کے متعدد معانی:

سلفی حضرات استویٰ کی تعریف استقرار سے کرتے ہیں جبکہ استویٰ کے لغت میں کئی معانی آتے ہیں:

(۱) استویٰ بمعنی مضبوط ہوا، جیسے: ﴿فَاسْتَوٰى عَلٰى سُوْقِهٖ﴾. (الفتح:٢٩)

(۲) استویٰ بمعنی سوار ہوا، جیسے: ﴿لِتَسْتَوٗا عَلٰى ظُهُوْرِهٖ﴾. (الزخرف:١٣)

(۳) استویٰ بمعنی قصد، جیسے: ﴿ثُمَّ اسْتَوٰٓى اِلَى السَّمَآءِ﴾. (البقرة:٢٩) أي: قصد.

(۴) استویٰ بمعنی غلبہ، جیسے:

قدِ استوَى بِشرٌ على العِراق ۞ من غير سيفٍ ودَم مُهراقِ

(لسان العرب١٤/٤١٤)

یا جیسے: «فلما علونا واستوينا عليهم». أي: غلبنا عليهم.

یہاں پر استویٰ مقام مدح میں استعمال ہوا ہے اس لیے اس کے ایسے معنی لینا مناسب ہوگا جس میں ممدوح ممتاز ہو، یعنی ممدوح کا عراق پر غالب آنا۔ استویٰ بمعنی جلوس لینا درست نہیں، کیونکہ اس میں تو بادشاہ وفقیر، شریف وذلیل سبھی برابر ہیں۔

اسی طرح آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے استوی علی العرش کو مقامِ مدح میں ذکر فرمایا ہے، اس لیے وہاں بھی قہر وغلبہ کا معنی لینا مناسب ہے۔ قال اللہ تعالیٰ:﴿ هُوَ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ۝ ﴾.(الزمر) وقال تعالیٰ:﴿ وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰٓى اَمْرِهٖ ﴾.(یوسف: ۲۱) اور جلوس واستقرار کا معنی درست نہیں، اس لیے کہ یہ تو مخلوق کی صفت ہے۔ خالق کی ذات اس سے بے نیاز ہے۔

کلّیات ابی البقاء میں لکھا ہے کہ استویٰ کے بعد علیٰ آجائے تو غلبہ کے معنی میں ہوتا ہے۔

اور استویٰ کا ایک معنی لینا اور دوسرے معانی کو چھوڑ دینا بعض اوقات تجسیم کی طرف لے جاتا ہے؛ اس لیے امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ معنی بیان ہی مت کرو۔

متاخرین کہتے ہیں کہ کبھی کبھی تاویل کرنی پڑتی ہے، جیسے ﴿ نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾.(التوبة:٦٧) میں ظاہری معنی بھول جانے کے ہیں؛ جبکہ دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ۝ ﴾.(مریم) اللہ تعالیٰ کوئی چیز نہیں بھولتے؛ اس لیے پہلی آیت میں بالاتفاق نسیان بمعنی ترک ہوگا۔

اسی طرح کبھی تاویل ضروری ہوتی ہے، جیسے حدیث میں آتا ہے: «یا ابن آدم مرضتُ فلم تعدني...». (صحیح مسلم، باب فضل عیادة المریض، رقم:٢٥٦٩) اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں بیمار ہوا، تم نے میری عیادت نہیں کی۔ بندہ عرض کرے گا: میں کیسے آپ کی عیادت کرتا آپ تو رب العالمین ہیں! یعنی آپ تو بیمار نہیں ہوتے۔ تو ارشاد ہوگا کہ میرا فلاں بندہ بیمار تھا اگر تم اس کی عیادت کو جاتے، تو مجھے وہاں پاتے۔ یعنی تمہاری عیادت سے وہ بیمار خوش ہو جاتا، تو اللہ تعالیٰ بھی خوش اور راضی ہو جاتے۔

ایک تنبیہ:

علامہ بجنوری انوار الباری میں تحریر فرماتے ہیں: "(ایک مسامحت) حضرت تھانوی کی نہایت اہم تحقیقات عالیہ علمیہ بابت استوا علی العرش جو کئی جگہ "بوادر النوادر" میں مذکور ہیں، اہل علم کے لیے ان کا مطالعہ نہایت ضروری واہم ہے؛ البتہ ایک جگہ بعض مفسرین کی مسامحت کی وجہ سے حضرتؒ نے سلف کی طرف استوا بمعنی استقرار منسوب کیا ہے۔ وہ صحیح نہیں۔

استوا کے معنی سلف سے استعلاء (رفع رتبی) وغیرہ ضرور منقول ہیں؛ لیکن استقرار وتمکن یا جلوس علی العرش کے معانی صحیح طور سے منقول نہیں ہوئے ہیں۔ (انوار الباری ۱۸/ ۲۷۴-۲۷۵)

امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب قول «إنَّ الله في السماء دون الأرض» کی تحقیق:

اشکال: جلالین کے حاشیے میں مذکور ہے: «وروى البیهقي عن أبي حنیفة أن الله في السماء

دون الأرض، وعنه قال: من أنكر أن الله في السماء فقد كفر». (طبع: قدیمی کتب خانہ، کراچی، پاکستان، صفحہ ۱۳۴، حاشیہ ۶، تحت قولہ تعالیٰ: ثم استوی علی العرش. الأعراف: ۵۴)

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے، اور اس عبارت سے تجسیم کی بو آتی ہے۔

جواب: اس روایت کو امام بیہقیؒ نے "الأسماء والصفات" میں اپنی سند سے ذکر کیا ہے، عبارت ملاحظہ فرمائیں:

أخبرنا أبو بكر بن الحارث الفقيه، أنا أبو محمد بن حيّان، أنا أحمد بن جعفر بن نصر، ثنا يحيى بن يعلى قال: سمعتُ نعيمَ بن حماد يقول: سمعت نوح بن أبي مريم أبا عصمة يقول: كنا عند أبي حنيفة أول ما ظهر، إذ جاءَتْه امرأةٌ من تِرمذ كانت تُجالِس جهمًا، فدخلت الكوفة، فأظُنُّني أقل ما رأيت عليها عشرة آلاف من الناس تدعو إلى رأيها، فقيل لها: إن ههنا رجلا قد نظر في المعقول يقال له: أبو حنيفة، فأتته فقالت: أنت الذي تعلّم الناس المسائل، وقد تركتَ دينك؟ أين إلٰهك الذي تعبده؟ فسكت عنها ثم مكث سبعة أيام لا يجيبها، ثم خرج إليها وقد وضَع كتابين: الله تبارك وتعالى في السماء دون الأرض. فقال له رجلٌ: أرأيتَ قول الله عز وجل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾، قال: هو كما تكتب إلى رجل إني معك وأنتَ غائب عنه. قلتُ: لقد أصاب أبو حنيفة فيما نفى عن الله عز وجل من الكون في الأرض. وفيما ذكر من تأويل الآية، وتبِع مطلق السَّمع في قوله: إن الله عز وجل في السماء. ومراده من تلك والله أعلم إن صحت الحكاية عنه ما ذكرنا في معنى قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَآءِ﴾...(الأسماء والصفات للبيهقي، باب قول الله لعيسى عليه السلام: إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ، ص٣٩٧)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بے اصل اور موضوع ہے؛ نوح بن أبي مریم کو بعض نے کذاب ووضاع کہا ہے، اسی طرح نعیم بن حماد بھی متہم ہیں۔ (دیکھئے: تہذیب التہذیب ۱۰/ ۴۵۸-۴۶۳، و۱۰/ ۴۸۴-۴۸۸)

علامہ محمد زاہد کوثریؒ "الأسماء والصفات" کی تعلیق میں فرماتے ہیں: «النعيم بن حماد مجسم، وكذا زوج أمه نوح ربيب مقاتل بن سليمان شيخ المجسمة. والكلام في نعيم ونوح معروف عند أهل النقد...، ولو كانت المرأة كما وصفها الحاكي لاشتهر أمرها ودونت قصتها في كتب التواريخ، والحكاية باطلة بأسرها، وغلط المصنف في تعليقه عليها كما ترى، مع ظهور حال السند عند أهل النقد...» . (ص٣٩٦)

نیز خود امام بیہقیؒ نے اس کی نسبت پر جزم نہیں فرمایا، جیسا کہ ان کی عبارت: «ومراده من ذلك والله أعلم إن صحت الحكاية عنه» سے پتا چلتا ہے۔ اور آگے علی فرض الصحۃ اس کا صحیح محمل بھی ذکر کر دیا: «ومراده من تلك والله أعلم إن صحت الحكاية عنه ما ذكرنا في معنى قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي

السَّمَآءِ﴾. وقد روى عنه أبو عصمة أنه ذكر مذهب أهل السنة، وذكر في جملة ذلك: وإنا لا نتكلم في الله بشيء».

امام صاحب کی طرف منسوب قول «من أنكر أن الله في السماء فقد كفر» کی تحقیق:

اشکال: علامہ ذہبیؒ نے امام صاحب کی طرف منسوب یہ قول ذکر کیا ہے: «من أنكر أن الله في السماء فقد كفر».

علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: «وسمعت القاضي أبا محمد المعري ببعلبك يقول: سمعت الإمام أبا محمد بن قدامة المقدسي سنة إحدى عشرة وست مئة يقول: بلغني عن أبي حنيفة أنه قال: من أنكر أن الله في السماء فقد كفر». (كتاب العرش للذهبي ٢/١٨٠، ط: أضواء السلف)

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی قول ہے جو فقہ اکبر بروایت ابو مطیع بلخی المعروف ب "الفقه الأبسط" میں ہے، اسی قول سے یہ مطلب کشید کر لیا گیا ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ روایت ابن قدامہ مقدسیؒ کے طریق سے ہے۔ اور ابن قدامہ مقدسیؒ نے خود اس روایت کو اپنی کتاب "إثبات صفة العلو" میں نقل کی اور فقہ اکبر کی طرف منسوب کی ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: «بلغني عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: (في كتاب الفقه الأكبر)من أنكر أنّ الله تعالى في السماء فقد كفر».(إثبات صفة العلو، لابن قدامة، ص١٧٠)

حالانکہ فقہ اکبر کے مطبوعہ نسخے میں یہ عبارت نہیں، ممکن ہے کہ جو عبارت پیچھے گزری: «من قال لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض فقد كفر، وكذا من قال: إنه على العرش، ولا أدري العرش أ في السماء أو في الأرض».(الفقه الأكبر، ص١٣٥) اس سے یہ مطلب کشید کر کے نقل کیا گیا ہو؛ حالانکہ اس کا یہ مطلب نہیں، اور اس کے راوی ابو مطیع بلخی پر بھی کلام ہے۔ نیز اس میں «بلغني» ہے؛ لہٰذا اسناد میں بھی جہالت ہے۔

اشاعرہ واحناف کے بارے میں علامہ ذہبی کا تعصب:

نیز علامہ ذہبی رحمہ اللہ کا قول اس باب میں معتبر نہیں۔ علامہ کوثری رحمہ اللہ نے السیف الصقیل (ص۲۰۱-۲۰۸) کے حاشیہ میں ان پر تفصیلی کلام فرمایا ہے۔ یہاں پر اختصار کی خاطر صرف بعض عبارات کی نقل پر اکتفا کیا جا رہا ہے:

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: «الذهبي يبعد عن رشده ويفقد صوابه إذا جاء دور الكلام على

أحاديث في الصفات أو في فضائل النبي صلى الله عليه وسلم، أو أهل بيته عليهم السلام، وكذلك حينما يترجم لشافعي من الأشاعرة أو حنفي مطلقا رغم تظاهره بالإنصاف والبعد عن التعصب في كثير من المواضع على سعة علمه في الحديث ورجاله... وهو شافعي الفروع إلا أنه مجسم اعتقادًا رغم تبريه منه في كثير من المواضع، وعنده نزعة خارجية وإن كان أهون شرًّا بكثير من الناظم وشيخه في ذلك كله...

قال التاج ابن السبكي: «وأما تاريخ شيخنا الذهبي فإنه على حسنه وجمعه مشحون بالتعصب المفرط لا أخذه الله، فلقد أكثر الوقيعة في أهل الدين، أعني الفقهاء الذين هم صفوة الخلق واستطال بلسانه على كثير من أئمة الشافعيين والحنفيين ومال فأفرط على الأشاعرة، ومدح فزاد في المجسمة». (حاشية السيف الصقيل، ص٢٠١-٢٠٨)

علامہ ذہبیؒ نے امام بیہقیؒ سے امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب مذکورہ کلام اپنی کتاب "العلو" ص۱۳۴، رقم: ۳۶۲ میں، اسی طرح "کتاب العرش" ۲/۱۷۶، رقم: ۱۵۱ میں نقل کیا ہے؛ البتہ بیچ میں امام بیہقی کا کلام «إن صحت الحكاية عنه» کو چھوڑ دیا، جس سے پڑھنے والے کو یہ وہم ہو جاتا ہے کہ یہی امام صاحب کا قول ہے؛ حالانکہ ایسا نہیں۔ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں:

«ومما يزيدك بصيرة في هذا الباب اجتراء الذهبي على حذف لفظ «إن صحت الحكاية عنه» من كلام البيهقي في الأسماء والصفات (ص٣٠٣) عند ما نقل كلامه في كتاب العلو (ص١٢٦) في صدد نسبة القول بأن الله في السماء، إلى أبي حنيفة ليخيل إلى السامع أن سند هذه الرواية لا مغمز فيه... وقد أشار البيهقي بقوله: «إن صحت الحكاية» إلى ما في الرواية من وجوه الخلل، وعند ما حذف الذهبي هذا اللفظ يظن من لا خبرة عنده بالرجال أن الإله في السماء قول فقيه الملة إمام شطر هذه الأمة، بل ثلثيها في جميع القرون، مع بطلان رواية ذلك عنه بالمرة». (حاشية السيف الصقيل، ص٢٠٤-٢٠٥)

اسی طرح علامہ ذہبیؒ نے اپنی کتاب العرش (۲/۱۷۸، رقم: ۱۵۲) میں ابو مطیع کا کلام فقہ اکبر سے نقل کیا اور اس پر کوئی کلام نہیں کیا؛ حالانکہ میزان الاعتدال میں ان کے ترجمے میں ان کے بارے میں اولیاء کی تضعیف نقل کی ہے۔ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: «ونقل الذهبي في كتاب العلو جملة ذلك بدون أن يذكر سند الهروي في روايته تعميةً وترويجًا للباطل». (حاشية السيف الصقيل، ص٢٠٥)

شیخ عبد الہادی نے "اللہ معنا بعلمہ لا بذاتہ" میں لکھا ہے کہ علامہ ذہبیؒ نے دوسری کتابوں میں کتاب العلو کے مضمون سے رجوع فرمالیا ہے۔

علامہ ذہبی کی ابن تیمیہؒ کے بارے میں ایک جگہ تعریف اور دوسری جگہ اظہارِ ناراضگی:

نیز ذہبی نے علامہ ابن تیمیہ کی بہت تعریف فرمائی ہے اور لکھتے ہیں: «وهو أكبر من أن يُنَبه مثلي على نعوته فلو حلفت بين الرُّكن والمقام لحلفتُ إني ما رأيتُ بعيني مثله ولا والله ما رأى هو مثل نفسه في العلم». (الرد الوافر لابن ناصر الدين الدمشقي، ص٣٥)

ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں: «وهو عجيب في استحضاره (الحديث)، واستخراج الحجج منه، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب السنة والمسند، بحيث يصدق عليه أن يقال: «كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث»». (ذيل طبقات الحنابلة لزين الدين الدمشقي الحنبلي ٤/٥٠٠)

اس کے بعد "زغل العلم" (ص٣٨) میں ان سے ناراضگی ظاہر فرمائی اور یہ لکھا کہ دنیوی لذتوں، کھانے پینے وغیرہ میں بہت محتاط تھے؛ لیکن غرور، مشیخت اور ریاست کی حرص کی وجہ سے میں نے مصر وشام میں لوگوں کو ان سے متنفر پایا۔ پھر امام ذہبیؒ نے علامہ ابن تیمیہؒ کو «النصيحة الذهبية» کے نام سے ایک عبرتناک خط لکھا۔ یہ خط "زغل العلم والطلب" کے ساتھ شیخ محمد زاہد الکوثری رحمہ اللہ نے چھپوایا ہے۔

غیر مقلدین اور سلفی حضرات ان رسائل سے مطمئن نہیں ہیں؛ مگر کیا کریں شیخ محمد زاہد الکوثریؒ مختلف مسلم ممالک کے کتب خانوں کی سیر کر چکے تھے اور ان کے مخطوطات و مطبوعات کو چھان مارا تھا اور مختلف نوادرات کو جمع فرمایا، ان کو یہ رسالے ملے اور انھوں نے چھپوائے۔ اس داستان کی تفصیل ہمارے دوست مولانا رشید احمد سواتی کی کتاب "دفاع درس نظامی" کے صفحہ ٣٧٥ سے تا ٣٩٠ دیکھ لیں۔

٥٩- وَنقُوْلُ: إِنَّ اللهَ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلًا، وَكَلَّمَ مُوسَى تَكْلِيْمًا، إِيمَانًا وَتَصْدِيْقًا وَتَسْلِيْمًا.

ترجمہ: اور ہم پورے ایمان، صدقِ دل اور تسلیم ورضا سے اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ اللہ تعالی نے ابراہیم علیہ السلام کو اپنا خلیل بنایا اور موسی علیہ السلام سے باتیں کیں۔

جہمیہ کا ابراہیم علیہ السلام کے خلیل اللہ اور موسی علیہ السلام کے کلیم اللہ ہونے سے انکار:

جہمیہ کہتے ہیں کہ محبت اور کلام کے لیے جانبین میں مناسبت ضروری ہے، جبکہ قدیم وحادث میں کوئی مناسبت نہیں؛ اس لیے وہ ابراہیم علیہ السلام کو خلیل اللہ اور موسی علیہ السلام کو کلیم اللہ ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ اس بدعت کا موجد جہم بن صفوان ہے جو فرقہ جہمیہ کا بانی ہے۔(لوامع الأنوار البهية ١/١٦٤)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ قرآن اوراحادیث صحیحہ میں جن چیزوں کا ذکر ہے ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ اور رہا اللہ تعالی کی طرف خلت اور کلام کی نسبت تو اس سے مراد وہ خلت اور وہ کلام ہے جو اس کی شایانِ شان ہے، جیسا کہ تمام صفات باری تعالی کا حال ہے۔ اور جہمیہ نے جو بات کہی ہے وہ مخلوق کے ساتھ خاص ہے۔

اللہ تعالی نے ابراہیم علیہ السلام کو خلیل بنایا:

قال اللہ تعالی: ﴿وَاتَّخَذَ اللّٰهُ اِبْرٰهِيْمَ خَلِيْلًا ۝١٢٥﴾. (النساء) اللہ تعالی نے ابراہیم کو اپنا خاص دوست بنا لیا تھا۔

حدیث میں ہے: «إن الله قد اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلا».(صحيح مسلم، رقم:٨٢٧) بے شک اللہ تعالی نے مجھے اپنا خاص دوست بنایا جیسا کہ ابراہیم کو اپنا خاص دوست بنایا تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم دونوں اللہ تعالی کے خلیل ہیں۔

خلت کے معانی:

خلت کے یہ معانی ہیں: ١- امتلاء القلب بالحب بحيث لا يغفل عن المحبوب ساعة. محبوب کی محبت سے دل اس طرح بھر جائے کہ اس سے تھوڑی دیر بھی غافل نہ ہو، ہر آن اپنے محبوب یعنی اللہ تعالی کی طرف متوجہ ہو۔

٢- إحاطة الحب بالقلب بحيث يكون الحب داخلا في خلال قلبه. دل پر محبت احاطہ کرلے کہ محبت دل کے اندر داخل ہو جائے۔

٣- یا خلة سے ہے، حاجت پیش کرنا، جس کے دربار عالی میں حاجات پیش کی جاتی ہیں۔

ان سب معانی کا خلاصہ یہ ہے کہ خلیل اللہ اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوگا، اُس کا مطلوب رضائے الٰہی ہوگا، اس سے غافل نہیں ہوگا، اور اپنی حاجات اسی سے مانگتا ہوگا؛ اسی لیے ابراہیم علیہ السلام حنیف بھی تھے: ﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا﴾. (آل عمران:٩٥) حنیف کے معنی یکسو ہے۔

یا یوں کہیئے: جس نے سب کو چھوڑا اور ایک اللہ کی طرف اپنا منہ موڑا، سب سے رشتہ توڑا اور ایک اللہ سے رشتہ جوڑا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں یہ جملے مشہور ہیں:

١- سلم نفسه للنيران. اللہ کے لیے اپنے آپ کو آگ کے سپرد کیا۔ ﴿قُلْنَا يٰنَارُ كُوْنِيْ بَرْدًا وَّ سَلٰمًا عَلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ ﴾. (الأنبياء)

٢- وولده للقربان. اللہ کے لیے بچے کو قربانی کے لیے پیش کیا۔ ﴿فَلَمَّآ اَسْلَمَا وَ تَلَّهٗ لِلْجَبِيْنِ ﴾. (الصافات)

٣- وأهله للهجران. بیوی کو دور بھیج کر اپنے آپ سے دور ٹھہرایا۔ ﴿رَبَّنَآ اِنِّيْٓ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِيْ بِوَادٍ غَيْرِ ذِيْ زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾. (إبراهيم:٣٧)

٤- وماله للضيفان. مال مہمانوں کی نذر کیا۔ «كان إبراهيم يحب الضيف، ولا يأكل إلا معه». (تفسير الخازن ٣/٤٤٦)

٥- ورميه للشيطان. شیطان کو کنکریاں ماریں۔ ہدایہ کی شروح اور حواشی میں ہے: «وإنما سمي جمرة، لأن إبراهيم عليه السلام لما أُمِر بذبح الولد جاء الشيطان يُوَسوِسه، فكان إبراهيم عليه السلام يرمي إليه الجمار، وكان يجمّر بين يديه». (حاشیہ ہدایہ، ص۲۳۰، بحوالہ نہایہ)

جمرہ کو اس لیے جمرہ کہتے ہیں کہ ابراہیم علیٰ نبینا وعلیہ السلام کو جب بیٹے کے ذبح کا حکم ہوا تو شیطان وسوسہ ڈالنے کے لیے سامنے آتا تھا اور ابراہیم علیہ السلام اس پر کنکریاں پھینکتے رہے، اور شیطان آگے آگے بھاگتا رہا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے: «لما أتى إبراهيم خليل الله المناسِكَ عرَض له الشيطان عند جمرة العقبة فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض، ثم عرض له

عند الجمرة الثانية فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض، ثم عرض له عند الجمرة الثالثة فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض».(المستدرك على الصحيحين، رقم:١٧١٣، وقال الحاكم: صحيح على الشرط الشيخين)

مرعاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح، باب رمی الجمار میں جمرہ کو جمرہ کہنے کی متعدد وجوہ تسمیہ کا ذکر ہے۔

٦- وعرضه للعدوان. عزت کو ظلم کے سپرد کیا۔

٧- وضربه للطغيان. اللہ کے حکم سے اصنام کو پاش پاش کر دیا۔﴿وَ تَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ بَعْدَ اَنْ تُوَلُّوْا مُدْبِرِيْنَ ۝ فَجَعَلَهُمْ جُذٰذًا اِلَّا كَبِيْرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ اِلَيْهِ يَرْجِعُوْنَ ۝﴾.(الأنبياء)

٨- وأقام الحجة على السلطان. بادشاہ پر حجت قائم کی۔﴿اِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّيَ الَّذِيْ يُحْيٖ وَ يُمِيْتُ ۙ قَالَ اَنَا اُحْيٖ وَ اُمِيْتُ ؕ قَالَ اِبْرٰهٖمُ فَاِنَّ اللّٰهَ يَاْتِيْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَاْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِيْ كَفَرَ﴾.(البقرة:٢٥٨)

٩- وأتم على قومه البرهان. اپنی قوم پر دلیل قطعی قائم کی۔﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الَّيْلُ رَاٰ كَوْكَبًا ۚ قَالَ هٰذَا رَبِّيْ ۚ فَلَمَّاۤ اَفَلَ قَالَ لَاۤ اُحِبُّ الْاٰفِلِيْنَ ۝ فَلَمَّا رَاَ الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هٰذَا رَبِّيْ ۚ فَلَمَّاۤ اَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَّمْ يَهْدِنِيْ رَبِّيْ لَاَكُوْنَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّآلِّيْنَ ۝ فَلَمَّا رَاَ الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هٰذَا رَبِّيْ هٰذَاۤ اَكْبَرُ ۚ فَلَمَّاۤ اَفَلَتْ قَالَ يٰقَوْمِ اِنِّيْ بَرِيْٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُوْنَ ۝﴾.(الأنعام)

آیات کا مطلب یہ ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام پر رات تاریک ہوگئی تو ایک ستارے کو دیکھا فرمانے لگے: بقول تمہارے یہ میرا رب ہے، جب وہ ڈوب گیا تو کہنے لگے: میں ڈوبنے والے کو ربوبیت کے لیے پسند نہیں کرتا، پھر چاند کو طلوع ہوتے دیکھا تو کہا: کیا یہ میرا رب ہے، جب وہ ڈوب گیا تو فرمایا: اگر اللہ تعالی مجھے ہدایت نہ دیں تو میں سیدھی راہ سے بھٹک جاؤں گا۔ پھر سورج کو چمکتا ہوا دیکھا کہنے لگے: بقول تمہارے یہ میرا رب ہے یہ بہت بڑا ہے جب وہ ڈوب گیا تو کہنے لگے: اے میری قوم! میں ان شریکوں سے بیزار ہوں جو تم اللہ تعالی کے لیے بناتے ہو۔ قرآن کریم یہ کہتا ہے کہ یہ ابراہیم علیہ السلام کی حجت الزامی تھی۔﴿وَ تِلْكَ حُجَّتُنَاۤ اٰتَيْنٰهَاۤ اِبْرٰهِيْمَ عَلٰى قَوْمِهٖ﴾.(الأنعام:٨٣) اور قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے شرک کبھی نہیں کیا؛﴿اِنِّيْ بَرِيْٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُوْنَ﴾ فرمایا، أشرك نہیں فرمایا۔ اور قرآن کریم نے یہ کہا:﴿وَ لَقَدْ اٰتَيْنَاۤ اِبْرٰهِيْمَ رُشْدَهٗ مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا بِهٖ عٰلِمِيْنَ ۝﴾.(الأنبياء) ہم نے ابراہیم کو شروع ہی سے ہدایت دی تھی اور ہم ان کو خوب جانتے تھے۔

یاد رہے کہ خلت صرف ایک جانب سے ہوتی ہے، یعنی ابراہیم علیہ السلام خلیل اللہ ہیں، اللہ تعالی ابراہیم علیہ السلام کے خلیل نہیں؛ اس لیے کہ خلت میں حاجت کا معنی پایا جاتا ہے۔

جبکہ محبت جانبین سے ہوتی ہے۔ اللہ تعالی اپنے نیک بندوں سے محبت کرتے ہیں اور مومنین صالحین اللہ تعالی سے محبت کرتے ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾. (المائدة:٥٤) اے ایمان والو! اگر تم میں سے کوئی اپنے دِین سے پھر جائے گا تو اللہ ایسے لوگ پیدا کر دے گا جن سے وہ محبت کرتا ہو گا، اور وہ اس سے محبت کرتے ہوں گے۔

و قال تعالی: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ۞﴾. (التوبة) بے شک اللہ تعالی اہل تقوی سے محبت کرتا ہے۔

و قال تعالی: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ۞﴾. (البقرة) بے شک اللہ ان لوگوں سے محبت کرتا ہے جو اس کی طرف کثرت سے رجوع کرتے ہیں اور ان سے محبت کرتا ہے جو خوب پاک صاف رہتے ہیں۔

و قال تعالی: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾. (آل عمران:٣١) (اے پیغمبر! لوگوں سے) کہہ دیجئے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا۔

حبیب و خلیل کے درمیان فرق اور اس سے متعلق دوسری تفصیلات مصنف کی عبارت «و حبیب رب العالمین» کے تحت گزر چکی ہیں۔

اللہ تعالی نے حضرت موسی علیہ السلام سے اپنی شایانِ شان کلام فرمایا:

اللہ تعالی موسی علیہ السلام سے اپنی شایان شان ہم کلام ہوئے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ۞﴾. (النساء:١٦٤) اور موسی علیہ السلام سے تو اللہ تعالی براہِ راست ہم کلام ہوئے۔

و قال تعالی: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾. (الأعراف:١٤٣) اور جب موسی ہمارے مقررہ وقت پر پہنچے اور ان کا ربّ اُن سے ہم کلام ہوا۔

واضح رہے کہ موسی علیہ السلام نے بالمشافہہ کلام نہیں سنا، پس پردہ آواز سنی۔ موسی علیہ السلام کی یہ وہ خصوصیت ہے جس میں وہ دوسرے انبیاء علیہم السلام سے ممتاز ہیں۔

جب بنی اسرائیل فرعونیوں سے نجات پاکر صحرائے سینا میں داخل ہوئے تو ان کو احکامِ شریعت کی ضرورت تھی۔ اللہ تعالی نے حضرت موسی علیہ السلام کو کوہِ طور پر بلایا اور موسی علیہ السلام نے وہاں ۴۰ دن کا اعتکاف فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ۴۰ دن کو انسان کی تبدیلی میں اچھا خاصا دخل ہے۔

اشکال: سورہ بقرہ میں اللہ تعالی نے ۴۰/ دن کا ذکر فرمایا: ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ۞﴾. (البقرة:٥١)

اور سورہ اعراف میں ۳۰/ اور ۱۰/ دن کا ذکر ہے: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾. (الأعراف:١٤٢) ایک جگہ چالیس اور دوسری جگہ تیس اور دس کے ذکر

میں کیا حکمت ہے؟

جواب: علماء نے اس کی چھ حکمتیں بیان فرمائی ہیں:

۱- منہ سے بو آئی تو ۳۰ دن کے بعد افطار کر لیا، تو اللہ تعالی نے دس دن بڑھادئے۔

۲- ۳۰ دن کے بعد مسواک کرلی تا کہ منہ کی بو زائل ہو جائے تو مزید ۱۰ دن کے روزوں کا حکم ہوا۔ یہ اسرائیلی غیر مرفوع روایت ہے۔ صائم کے منہ کی بو کا تعلق خلو معدہ سے ہے، مسواک سے وہ زائل نہیں ہوتی۔ ابن کثیر نے سورہ طہ میں لمبی حدیث الفتون نقل کی اس میں مسواک چبانے والی روایت بھی ہے اس کے آخر میں لکھا ہے: «وكأنه تلقاه ابن عباس رضي الله عنهما مما أبيح نقله من الإسرائيليات عن كعب الأحبار أو غيره». (تفسير ابن كثير ۱۷۰/۳)

۳- ۳۰ دن کا اعتکاف تورات لینے کے لیے تھا اور ۱۰ دن تکمیل عبادت کے لیے تھے۔

۴- ۳۰ دن کا حکم وجوبی اور دس دن کا حکم استحبابی تھا۔ حضرت موسی علیہ السلام نے استحبابی حکم پر عمل کیا اور یہی ان کے شایانِ شان تھا۔

۵- مشکل احکام میں حکم تدریجی ہوتا ہے، یعنی درجہ بدرجہ ہوتا ہے، جیسے نماز میں پہلے بات چیت، چلنا پھرنا ہوتا تھا، اور دو نمازیں تھیں، پھر ۵ نمازیں ہوئیں اور بات چیت، چلنا پھرنا بند ہوا۔ یہاں بھی مقصود ۴۰ دن تھے، لیکن اولاً ۳۰ دن پھر ۱۰ دن کا حکم ہوا، جیسے طالب علم سے کہا جائے آدھا صفحہ یاد کرو، پھر مزید آدھا صفحہ بتلایا جائے۔

۶- شروع سے ۴۰ دن کا حکم تھا جیسا کہ سورہ بقرہ میں ہے؛ لیکن سورہ اعراف میں اس کی کیفیت بتلائی گئی کہ ایک پورا قمری مہینہ مثلاً ذی قعدہ تھا اور دس دن دوسرے ماہ کے تھے، تو تقدیر یہ ہوگی: وواعدنا موسى شهرًا كاملاً قمريًّا وهو ثلاثون يومًا، وأتممناها بعشر.

پھر جب موسی علیہ السلام کوہِ طور پر آئے اور اللہ تعالی نے ان سے کلام فرمایا تو حضرت موسی علیہ السلام نے فرمایا: اے میرے رب مجھے اپنا دیدار کرا دیجئے کہ میں ایک نظر دیکھ لوں۔ اللہ تعالی نے فرمایا: یہ تو دنیا میں زمین پر نہیں ہو سکتا، لیکن پہاڑ کی طرف دیکھ لیں اگر وہ اپنی جگہ بر قرار رہا تو آپ مجھے دیکھ سکیں گے، جب اللہ تعالی نے اس پر اپنی تجلی ظاہر فرمائی تو پہاڑ ریزہ ریزہ ہو گیا اور حضرت موی علیہ السلام بے ہوش گر پڑے۔

ان آیات سے معلوم ہوا کہ دیدار تو نہیں ہو سکتا، لیکن گفتگو ہوئی۔

کلامِ الٰہی سے متعلق تفصیل مصنف کی عبارت «وإنّ القرآن كلام الله تعالى...» کے تحت گزر چکی ہے۔

٦٠- وَنُؤْمِنُ بِالْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّيْنَ، وَالْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ، وَنَشْهَدُ أَنَّهُمْ كَانُوا عَلَى الْحَقِّ الْمُبِيْنِ.

ترجمہ: ہم فرشتوں اور انبیاء علیہم السلام پر، اور رسولوں پر نازل کی گئی تمام کتابوں پر ایمان رکھتے ہیں، اور اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ تمام انبیاء علیہم السلام کھلے حق پر تھے۔

ملائکہ وانبیاء اور رسولوں پر نازل کی گئی تمام کتابوں پر ہم ایمان رکھتے ہیں:

یہ ایمان کے وہ ارکان ہیں جن پر ایمان لائے بغیر کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ ؕ كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ ۟ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ﴾. (البقرة: ٢٨٥) یہ رسول (یعنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم) اس چیز پر ایمان لائے ہیں جو ان کی طرف ان کے رب کی طرف سے نازل کی گئی ہے، اور (ان کے ساتھ) تمام مسلمان بھی۔ یہ سب اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر اور اس کے رسولوں پر ایمان لائے ہیں۔ (وہ کہتے ہیں:) ہم اس کے رسولوں کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتے (کہ کسی پر ایمان لائیں، کسی پر نہ لائیں)۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَ لٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ الْمَلٰٓئِكَةِ وَ الْكِتٰبِ وَ النَّبِيّٖنَ﴾. (البقرة: ١٧٧) بلکہ نیکی یہ ہے کہ لوگ اللہ پر، آخرت کے دن پر، فرشتوں پر اور اللہ کی کتابوں اور اس کے نبیوں پر ایمان لائیں۔

قرآن کریم میں مذکورہ امور کا انکار کرنے والے کو گمراہ کہا گیا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ مَنْ يَّكْفُرْ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًۢا بَعِيْدًا ۝١٣٦﴾. (النساء) اور جو شخص اللہ کا، اس کے فرشتوں کا، اس کی کتابوں کا، اس کے رسولوں کا اور یومِ آخرت کا انکار کرے وہ بھٹک کر گمراہی میں بہت دور جا پڑا ہے۔

وفي حديث جبريل: «قال يا رسول الله: ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ولقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث، وتؤمن بالقدر كله». (صحيح مسلم، رقم: ١١)

یہ ایمان کے وہ بنیادی ارکان ہیں جن کی دعوت و تبلیغ کے لیے تمام انبیائے کرام مبعوث ہوئے ہیں۔

فرشتوں پر ایمان کا مطلب:

۱- فرشتوں پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ اس بات کا اعتقاد رکھے کہ فرشتے اللہ کی مخلوق ہیں، اس کی نافرمانی اور گناہ نہیں کرتے، جن کاموں پر اللہ تعالیٰ نے انہیں مقرر فرما دیا ہے انہیں میں لگے رہتے

ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ ۝﴾. (التحریم) فرشتے اللہ کے کسی حکم میں اس کی نافرمانی نہیں کرتے اور وہی کرتے ہیں جس کا انہیں حکم دیا جاتا ہے۔

فرشتے نور سے پیدا ہوئے ہیں۔ ہماری نظروں سے غائب ہیں، نہ مرد ہیں نہ عورت۔ علامہ تفتازانی نے لکھا ہے: «الملائكة أجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة، وتقوى على أفعال شاقة، هم عباد مكرمون، يواظبون على الطاعة والعبادة، ولا يصفون بالذكورة والأنوثة». (شرح المقاصد ١٩٩/٢، ط: دار المعارف النعمانية، باكستان)

ان میں چار مقرب اور مشہور فرشتے ہیں: ١- جبرئیل علیہ السلام جو اللہ کا پیغام پیغمبروں کے پاس لاتے تھے۔ ٢- میکائیل علیہ السلام جو بارش اور مخلوق تک روزی پہنچانے کے کام کی نگرانی پر مامور ہیں۔ ٣- اسرافیل علیہ السلام جو صور پھونکنے پر مامور ہیں۔ ٤- عزرائیل علیہ السلام جو روح نکالنے پر مامور ہیں۔

عزرائیل کا نام حدیث مرفوع سے ثابت نہیں۔ بعض آثار سے ثابت ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے اللہ تعالی نے مخلوق کی موت کے وقت کو چھپایا ہے، اسی طرح اس کے فرشتے کا نام بھی چھپایا ہے۔ قرآن وحدیث میں اس کا لقب ملک الموت مذکور ہے۔ حافظ ابن کثیر البدایہ والنہایہ میں لکھتے ہیں: «وأما ملك الموت فليس بمصرح باسمه في القرآن ولا في الأحاديث الصحاح، وقد جاء تسميته في بعض الآثار بعزرائيل». (البداية والنهاية ٥١/١)

ان چاروں فرشتوں: جبریل، میکائیل، اسرافیل اور عزرائیل کے معنی علامہ سیوطی نے الدر المنثور میں عبد اللہ لکھا ہے۔ (الدر المنثور ٢٢٥/١)

ممکن ہے جبریل میں جبر کے معنی پٹی ہو اور ایل اللہ ہے۔ پٹی ٹوٹی ہوئی ہڈیوں کو ملانے والی ہوتی ہے، یعنی وہ اللہ تعالی سے وحی کے ذریعے ملانے والے ہیں۔ اور میکائیل اصل میں مہک اور ایل ہے۔ مہک نرمی اور رحمت ہے اور وہ بارشوں پر جو رحمت ہے مقرر ہیں۔ اور اسرافیل میں اسراف ہے۔ صور پھونکنے سے ایسا زبردست دھاکہ ہوگا جو کائنات کو تباہ کر دے گا۔ اور عزرائیل میں عزر منع کرنے کو کہتے ہیں اور موت کا فرشتہ آدمی کو حرکات اور چلنے پھرنے سے منع کر دیتا ہے۔

موت کا فرشتہ ایک ہے؛ لیکن اس کے ماتحت معاونین بہت ہیں۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿قُلْ يَتَوَفّٰىكُمْ مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِيْ وُكِّلَ بِكُمْ﴾. (السجدة: ١١) اور دوسری جگہ ﴿اِذَا جَآءَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾. (الأنعام: ٦١) آیا ہے۔

ان کے علاوہ بعض فرشتے رحم مادر میں روح پھونکنے پر، بعض بندوں کے اعمال لکھنے پر، اور بعض قبر میں سوال کرنے پر مقرر ہیں۔ غرض قرآن وحدیث میں فرشتوں کے مختلف کاموں پر مامور ہونے کا ذکر ہے۔

انبیاء پر ایمان کا مطلب:

۲-انبیاء پر ایمان کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے انہیں نبوت کے لیے پسند فرمایا اور ان پر وحی کیا جانے والا پیغام بندوں تک پہنچانے کے لیے منتخب فرمایا۔ انبیاء انسان اور معصوم ہوتے ہیں، اللہ کا پیغام بندوں تک پہنچانے میں کمی بیشی نہیں کرتے۔ ہم تمام انبیاء کو برحق مانتے ہیں؛ ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ ۖ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾. (النمل) (اے نبی! آپ اللہ پر بھروسہ رکھئے۔ یقیناً آپ کھلے حق پر ہیں۔) اور نفس نبوت میں ان کے درمیان تفریق نہیں کرتے؛ ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾.(البقرة:١٣٦)(ہم ان پیغمبروں کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتے)؛ البتہ مرتبے کے لحاظ سے بعض بعض سے افضل ہیں؛ ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾.(البقرة:٢٥٣) ان رسولوں کو ہم نے ایک دوسرے پر فضیلت عطا کی ہے۔

بعض انبیاء پر ایمان لانے والوں اور بعض کا انکار کرنے والوں کو اللہ تعالی نے پکا کافر کہا ہے؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۝ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾.(النساء:١٥٠-١٥١) جو لوگ اللہ اور اس کے رسولوں کا انکار کرتے ہیں اور اللہ اور اس کے رسولوں کے درمیان فرق کرنا چاہتے اور کہتے ہیں کہ کچھ (رسولوں) پر تو ہم ایمان لاتے ہیں اور کچھ کا انکار کرتے ہیں، اور (اس طرح) وہ چاہتے کہ (کفر اور ایمان کے درمیان) ایک بیچ کی راہ نکالیں، ایسے لوگ صحیح معنی میں کافر ہیں۔

نبوت ورسالت کسبی چیز نہیں، یہ اللہ تعالی کا ایک انعام ہے۔ اللہ تعالی اپنے بندوں میں سے جسے چاہتے ہیں اس انعام واکرام کے لیے منتخب فرماتے ہیں۔ ﴿اللهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾. (الحج:٧٥) اللہ تعالی فرشتوں میں سے بھی اپنا پیغام پہنچانے والے منتخب کرتا ہے اور انسانوں میں سے بھی۔

وقال تعالى: ﴿اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾.(الأنعام:١٢٤) اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ وہ اپنی پیغمبری کس کو سپرد کرے۔

نبی اور رسول کے درمیان فرق، تعدادِ انبیاء ورسل اور اس موضوع سے متعلق بعض دوسرے مباحث مصنف کی عبارت «وإنَّ محمدًا صلى الله عليه وسلم عبدُه المصطفَى، ونبيُّه المُجتبَى» کے تحت گزر چکے ہیں۔

کتب سماویہ پر ایمان کا مطلب:

۳- کتب سماویہ پر ایمان کا مطلب یہ ہے کہ جو کتابیں رسولوں پر نازل ہوئیں وہ اللہ کی طرف سے وحی تھیں۔ جس کے نظم ومعنی میں فرشتے یا انبیاء کی طرف سے کوئی تصرف نہیں ہوتا۔ اور تمام آسمانی کتابیں اور

صحیفے جن کا نصوص قطعیہ میں ذکر ہے وہ سبھی کلام اللہ ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَ اَنْزَلَ التَّوْرٰىةَ وَ الْاِنْجِيْلَ﴾. (آل عمران) اللہ نے آپ پر وہ کتاب نازل کی ہے جو حق پر مشتمل ہے (یعنی قرآن کریم) جو اپنے سے پہلی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے اور اسی نے تورات اور انجیل اتاریں۔

وقال تعالی: ﴿وَ اٰتَيْنَا دَاوٗدَ زَبُوْرًا﴾. (الإسراء) اور ہم نے داود (علیہ السلام) کو زبور عطا کی تھی۔

وقال تعالی: ﴿اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى صُحُفِ اِبْرٰهِيْمَ وَ مُوْسٰى﴾. (الأعلی) یہ بات یقیناً پچھلے آسمانی صحیفوں میں بھی درج ہے، ابراہیم اور موسی کے صحیفوں میں بھی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ملائکہ گناہوں سے معصوم ہیں:

اہل السنۃ والجماعۃ عصمت ملائکہ کے قائل ہیں۔ حشویہ عصمت کے قائل نہیں اور کہتے ہیں کہ فرشتے معصوم نہیں؛ بلکہ ان سے گناہوں کا صدور ہوتا ہے۔

دلائل اہل السنۃ والجماعۃ:

(۱) قال اللہ تعالی: ﴿لَا يَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ﴾. (الأنبیاء) فرشتے اس سے آگے بڑھ کر کوئی بات نہیں کرتے، اور وہ اسی کے حکم پر عمل کرتے ہیں۔

(۲) وقال تعالی: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَ لَا يَسْتَحْسِرُوْنَ﴾. (الأنبیاء) فرشتے نہ تو اللہ کی عبادت سے سرکشی کرتے ہیں اور نہ تھکتے ہیں۔

(۳) وقال تعالی: ﴿يُسَبِّحُوْنَ الَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُوْنَ﴾. (الأنبیاء) وہ رات دن اس کی تسبیح کرتے رہتے ہیں اور سست نہیں پڑتے۔

(۴) وقال تعالی: ﴿يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَ يَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ﴾. (النحل) فرشتے اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں جو اُن کے اوپر ہے، اور وہی کام کرتے ہیں جس کا اُنہیں حکم دیا جاتا ہے۔

(۵) وقال تعالی: ﴿لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَاۤ اَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ﴾. (التحریم)

فرشتے اللہ کے کسی حکم میں اس کی نافرمانی نہیں کرتے اور وہی کرتے ہیں جس کا اُنہیں حکم دیا جاتا ہے۔

حشویہ کے دلائل:

حشویہ کہتے ہیں کہ ملائکہ معصوم نہیں اور مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

دلیل: ﴿اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَآءَ﴾. (البقرۃ: ۳۰) فرشتوں نے کہا: کیا آپ زمین

میں ایسی مخلوق پیدا کریں گے جو اس میں فساد مچائے اور خون خرابہ کرے۔

اس قول میں ملائکہ سے مختلف معاصی کا صدور اس طرح ثابت کرتے ہیں:

(۱) اغتابوا آدم علیه السلام، یعنی آدم علیہ السلام کی غیبت کی۔

(۲) حسدوه، ان سے حسد کیا۔

(۳) اللہ تعالیٰ پر اعتراض کیا۔

(۴) فخر کیا اور اپنے نفوس کا تزکیہ کیا؛ جبکہ قرآن میں آتا ہے: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا اَنۡفُسَكُمۡ﴾. (النجم: ٣٢) تم اپنے آپ کو پاکیزہ نہ ٹھہراؤ۔

اہل السنۃ والجماعۃ کی طرف سے جوابات:

(۱) یہ غیبت نہیں؛ بلکہ نقد الرجال لحفاظۃ الدین کے قبیل سے ہے۔ ملائکہ نے جنات کے احوال پر قیاس کرتے ہوئے کہا: جیسا انھوں نے زمین میں فساد مچایا، یہ بھی کہیں ایسا نہ کریں۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے، جیسے ائمہ جرح وتعدیل کسی راوی پر دین کی حفاظت کی خاطر جرح کرتے ہیں کہ فلاں راوی میں یہ خرابی ہے، اور فلاں میں یہ۔

(۲) غیبت موجود کی ہوتی ہے، جو ابھی وجود میں ہی نہ آیا ہو اس کی غیبت کس طرح ہوگی؟

(۳) حسد نہیں کیا؛ اس لیے کہ حسد کی تعریف یہ ہے کہ جو نعمت دوسرے کے پاس ہے، اس سے چھن کر حسد کرنے والے کے پاس آجائے۔ اور حضرت آدم علیہ السلام تو ابھی تک موجود ہی نہیں تھے تو حسد کس طرح ہوا!

(۴) فرشتوں کا مقصد تقدّم الی الخیر تھا، دوسروں کی قباحت مقصود نہ تھی اور نہ ہی فخر اور تزکیہ مقصود تھا؛ بلکہ انھوں نے اپنے آپ کو خدمت کے لیے پیش کرنے کو سعادت سمجھا، جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا: ﴿اجۡعَلۡنِىۡ عَلٰى خَزَآئِنِ الۡاَرۡضِ‌ۚ اِنِّىۡ حَفِيۡظٌ عَلِيۡمٌ ۝﴾. (یوسف) آپ مجھے خزانوں کے انتظام پر مقرر کر دیجیے۔ یقین رکھیے کہ مجھے حفاظت کرنا خوب آتا ہے اور میں اس کام کا پورا علم رکھتا ہوں۔

نیز ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا اَنۡفُسَكُمۡ﴾. (النجم: ٣٢) انسانوں کے لیے ہے، فرشتوں کے لیے نہیں۔[1]

اس کی تفصیل حاشیہ کلنبوی علی شرح العقائد الجلالی میں ملاحظہ کیجیے، جس میں علم کلام کم اور منطق وفلسفہ زیادہ ہے؛ حالانکہ علم کلام کی کتاب ہے۔ یہاں اس کا نسخہ ہمارے پاس نہیں، طالب علمی کے زمانے میں پاکستان میں مطالعہ کیا تھا۔

---

(١) راجع: روح المعاني، البقرة: ٣٠. وشرح العقائد، ٢١٨. والنبراس، ص٢٨٨. والحبائك في أخبار الملائك، ص٢٥٣-٢٥٥. والمواقف في علم الكلام، ص٣٦٦. ومفاتيح الغيب، البقرة: ٣٠.

ہاروت وماروت کے قصے سے حشویہ کا اشکال:

ہاروت وماروت کا قرآن میں ذکر ہے جو فرشتے تھے، اور روایت میں آتا ہے کہ ادریس علیہ السلام کے زمانے میں تھے اور ان کے بارے میں صدورِ معصیت کا ذکر موجود ہے۔

قال الإمام أحمد: حدثنا يحيى بن أبي بكير، حدثنا زُهير بن محمد، عن موسى بن جبير، عن نافع مولى عبد الله بن عمر، عن عبد الله بن عمر أنه سمع نبيَّ الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن آدم صلى الله عليه وسلم لما أهبَطه اللهُ تعالى إلى الأرض، قالت الملائكة: أيْ ربِّ، أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك؟ قال: إني أعلم ما لا تعلمون. قالوا: ربنا نحن أطوَع لك من بني آدم. قال الله تعالى للملائكة: هلموا ملَكَين من الملائكة حتى يُهبَط بهما إلى الأرض، فننظر كيف يعملان. قالوا: ربنا، هارُوتُ وماروتُ. فأهبطا إلى الأرض، ومُثِّلَتْ لهما الزهرةُ امرأةً مِن أحسن البشر، فجاءَتهما، فسألاها نفسَها، فقالت: لا والله، حتى تكلما بهذه الكلمة من الإشراك. فقالا: والله لا نشرك بالله أبدًا. فذهبت عنهما، ثم رجعتْ بصبي تحمله، فسألاها نفسَها، فقالت: لا والله، حتى تقتلا هذا الصبي، فقالا: والله لا نقتله أبدًا. فذهبت، ثم رجعت بقدح خمر تحمله، فسألاها نفسها، فقالت: لا والله، حتى تشربا هذا الخمر. فشَربا، فسَكِرا، فوَقعا عليها، وقتلا الصبيَّ، فلما أفاقا، قالت المرأة: والله ما تركتما شيئًا مما أبيتماه عليَّ إلا قد فعلتما حين سكرتما، فخُيِّرَا بين عذاب الدنيا والآخرة، فاختارا عذابَ الدنيا».[1]

---

(١) أخرجه أحمد، رقم: ٦١٧٨. و عبد بن حميد، رقم:٧٨٧. وابن حبان، رقم:٦١٨٦. والبزار، رقم:٢٩٣٨. والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/٤-٥. وابن السني في عمل اليوم والليلة، رقم:٦٦٢)

شیخ شعیب ارناؤوط اس حدیث کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «إسناده ضعيف ومتنه باطل. موسى بن جبير - وهو الأنصاري المدني الحذاء- ذكره ابن حبان في «الثقات» (٧/٤٥١) وقال: يخطئ ويخالف، وقال ابن القطان: لا يعرف حاله، وقال الحافظ في «التقريب»: مستور. وزهير بن محمد - وهو أبو المنذر الخراساني المروزي الخرقي - ذكره أبو زرعة في أسامي الضعفاء. وقال أبو حاتم: محله الصدق، وفي حفظه سوء. واختلف قول ابن معين فيه، فوثّقه مرة وضعّفه أخرى. وضعّفه النسائي. وذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال: يخطي ويخالف. وقال الدارمي: له أغاليط كثيرة. وقال الساجي: صدوق منكر الحديث. وذكره العقيلي وابن الجوزي والذهبي في جملة الضعفاء. وبقية رجاله ثقات.

والصحيح أن هذا الحديث لا تصح نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما هو من قصص كعب الأحبار، نقله عن كتب بني إسرائيل، فقد أخرج عبد الرزاق في «تفسيره» (١/٥٣) وعنه ابن جرير (١٦٨٤) و(١٦٨٥)، عن سفيان الثوري عن موسى بن عقبة، عن سالم، عن ابن عمر، عن كعب الأحبار، قال: ذكرتِ الملائكةُ أعمالَ بني آدم...الخ، وإسناده صحيح على شرط الشيخين، وهو أصح وأوثق من السند المرفوع.

وقد ذكره ابن كثير في «التفسير» نقله عن هذا الموضع، وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه، ورجاله كلهم ثقات من رجال الصحيحين، إلا موسى بن جبير هذا، وهو الأنصاري السلمي مولاهم... وقد تفرد به عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم. ثم ذكر ابن كثير متابعين له من طريقين آخرَين عن نافع، أحدهما: من رواية

ابن مردويه بإسناده إلى عبد الله بن رجاء، عن سعيد بن سلمة، عن موسى بن سرجس، عن نافع، عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ثانيهما: من تفسير الطبري بإسناده من طريق الفرج بن فضالة، عن معاوية بن صالح، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم. ثم قال ابن كثير: وهذان أيضًا غريبان جدًّا، وأقرب ما يكون في هذا أنه من رواية عبد الله بن عمر، عن كعب الأحبار، لا عن النبي صلى الله عليه وسلم. وبعد أن أورد ابن كثير حديث عبد الرزاق الصحيح في التفسير، قال: فهذا أصح وأثبت إلى عبد الله بن عمر من الإسنادين المتقدمين، وسالم أثبت في أبيه من مولاه نافع، فدار الحديث ورجع إلى نقل كعب الأحبار عن كتب بني إسرائيل.

وذكر ابن كثير نحوًا من ذلك في تاريخه «البداية والنهاية» (١/٣٧-٣٨) ثم قال: هذا من أخبار بني إسرائيل كما تقدم من رواية ابن عمر عن كعب الأحبار، ويكون من خرافاتهم التي لا يُعَوَّل عليها.

وقال البزار: رواه بعضهم عن نافع، عن ابن عمر، موقوفًا، وإنما أتى رفع هذا عندي من زهير؛ لأنه لم يكن بالحافظ.

وقال البيهقي: رواه موسى بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمر، عن كعب، قال...، وهذا أشبه.

وأخرجه بسياق آخر موقوفًا الحاكمُ في «المستدرك» (٤/٦٠٧-٦٠٨) من طريق يحيى بن سلمة بن كهل، عن أبيه، عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وترْكُ حديث يحيى بن سلمة عن أبيه من الْمُحالات التي يردها العقلُ، فإنه لا خلاف أنه من أهل الصنعة، فلا ينكر لأبيه أن يخصه بأحاديث يتفرد بها عنه. فتعقبَّه الذهبي بتضعيف يحيى بن سلمة هذا بقوله: قال النسائي: متروك، وقال أبو حاتم: منكر الحديث.

قلنا: وضعَّفه أيضًا يحيى بن معين، وقال: ليس بشيء، وقال البخاري: في حديثه مناكير، وقال الترمذي: يضعّف في الحديث، وقال ابن حبان: منكر الحديث جدًّا، يروي عن أبيه أشياءَ لا تشبه حديث الثقات، كأنه ليس من حديث أبيه، فلما أكثر عن أبيه مما خالف الأثبات، بطل الاحتجاج به فيما وافق الثقات. وقال ابن نمير: ليس ممن يكتب حديثه، وكان يحدث عن أبيه أحاديث ليس لها أصول. وقال ابن سعد: كان ضعيفًا جدًّا. وقال أبو داود: ليس بشيء.

وقد أورد الحافظ حديث أحمد هذا في «القول المسدد» (ص٣٨-٣٩) وقال: أورده ابن الجوزي من طريق الفرج بن فضالة، عن معاوية بن صالح، عن نافع، وقال: لا يصح، والفرج بن فضالة ضعّفه يحيى، وقال ابن حبان: يقلب الأسانيد، ويلزق المتون الواهية بالأسانيد الصحيحة، ثم دافع الحافظ - ولم يصنع شيئا- عن رواية أحمد، فقال: وبين سياق معاوية بن صالح وسياق زهير تفاوت، وقد أخرجه من طريق زهير بن محمد أيضًا أبو حاتم بن حبان في «صحيحه»، وله طرق كثيرة جمعتُها في جزء مفرد يكاد الواقف عليه أن يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الطرق الواردة فيها، وقوة مخارج أكثرها. والله أعلم.

قلنا: قد تقدم أن ابن كثير قد أشار إلى رواية معاوية بن صالح هذه، وأنه لا يُعَوَّل عليها، والفرج بن فضالة الراوي عن معاوية بن صالح: ضعيف.

ومهما كثرت الطرق الواردة في هذه الرواية، فإنها كلها ضعيفة، فلا تقوى بمجموعها في مثل هذا المطلب.

قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله في تعليقه على «المسند»: أما هذا الذي جزم به الحافظ بصحة وقوع هذه القصة لكثرة طرقها وقوة مخارج أكثرها، فلا، فإنها كلها طرق معلولة أو واهية، إلى مخالفتها الواضحة للعقل، لا من جهة عصمة الملائكة القطعية فقط، بل من ناحية أن الكوكب الذي تراه صغيرًا في عين الناظر قد يكون حجمه أضعاف حجم الكرة الأرضية بالآلاف المؤلفة من الأضعاف، فأنى يكون جسم المرأة الصغير إلى هذه الأجرام الفلكية الهائلة.

قلنا: لم يرد في هذا الخبر عند من خرّجه أن المرأة التي تسمى الزهرة قد مسخت نجمًا، قال ابن حبان بعد أن أورد الحديث: الزهرة هذه امرأة كانت في ذلك الزمان، لا أنها الزهرة التي هي في السماء التي هي من الخُنَّس. انتهى تعليقات الشيخ شعيب الأرناؤوط على مسند الإمام أحمد ١٠/٣١٨-٣٢١.

قلت: وقد أنكر كثير من العلماء هذه القصة، منهم: القاضي عياض في الشفا (٣٩٩/٢) ، وابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٢٥-٢٧)، والبيضاوي في تفسيره (٩٧/١)، وابن الجوزي في زاد المسير (٢٤/١)،

جواب: ہاروت وماروت فرشتے ضرور تھے؛ لیکن ساحر نہ تھے اور آیتِ شریفہ: ﴿ وَ مَآ اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَ مَارُوْتَ ﴾. (البقرة:١٠٢) میں "مَآ" موصولہ ہے،أي: الّذي أُنزِل. الخ. اور جو اس کو «مَا» نافیہ کہتے ہیں وہ یہ ترجمہ کرتے ہیں کہ کچھ بھی نازل نہیں کیا گیا، اور ہاروت وماروت ساحر تھے، فرشتے نہیں تھے۔

یہ اشکال بھی کیا گیا ہے کہ قراءتِ شاذہ میں علی المَلِكين(بکسر اللام) وارد ہے۔ (تفسیر القرطبي ٥٢/٢)

جواب یہ ہے کہ المَلِكين(بکسر اللام) آیا ہے اُن کے واجب الاتباع ہونے کی وجہ سے، یعنی جس طرح بادشاہ کی بات مانی جاتی ہے، اسی طرح اُن کی حیثیت اور تعظیم بھی بادشاہوں جیسی تھی۔

روایت میں آتا ہے کہ: «اتقوا الدنيا فوا الذي نفسي بيده إنها لأسحر من هاروت وماروت». (1)

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ روایت ضعیف ہے، حافظ ابن حجر نے لسان المیزان (٧/ ٤٤) میں اس کے راوی ابو الدرداء الرہاوی کی معرفت سے لاعلمی ظاہر کی ہے۔ اور علی سبیل التسلیم سحر سے تشبیہ موثر ہونے میں ہے، جیسے آتا ہے: «إن من الكلام لسحرًا» اس سے ساحر ہونا لازم نہیں آتا۔

ہاروت وماروت کے بارے میں اکثر روایات اسرائیلی ہیں اور ان کی اسانید کا سلسلہ کعب احبار تک پہنچتا ہے۔

علامہ آلوسی نے لکھا ہے: «ونص الشهاب العراقي على أن من اعتقد في هاروت وماروت أنهما ملكان يعذّبان على خطيئتهما فهو كافر بالله تعالى العظيم». (روح المعاني ٣٤٠/١)

حافظ ابن حجرؒ نے اس قصہ کی تصحیح کی کوشش کی ہے، بعض اوقات زیادہ علم بھی باعثِ مصیبت بنتا ہے۔

اور ابن جوزی نے اسے موضوع کہا ہے۔ (دیکھئے: العجاب في بيان الأسباب، ص٣١٧-٣٤٢. وفتح الباري ٢٢٥/١٠. والموضوعات لابن الجوزي ٢٩٥/١ ٢٩٧)

مسند احمد کی بعض روایات پر ابن جوزی کے موضوع ہونے کا حکم لگانے پر حافظ ابن حجرؒ نے ان کے

والرازي في مفاتيح الغيب (٢٣٧/٣)، والقرطبي في تفسيره (٥٠/٢)، والخازن في تفسيره (٦٦/١)، وأبو حيان في البحر المحيط (٤٩٨/١)، وابن كثير في تفسيره (٥٢٨/١-٥٣٢)، والآلوسي في روح المعاني (٣٥٠/٢-٣٥٢).

شیخ احمد محمد شاکر نے مسند احمد کی تعلیق میں مزید تفصیل سے اس موضوع پر بحث کی ہے۔ دیکھئے: (مسند أحمد ٤١٣/٥-٤١٨).

(1) أخرجه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول، رقم:١٠٤، عن عبد الله بن بسر المازني مرفوعًا. وابن أبي الدنيا في ذم الدنيا، رقم:١٣٢، وفي الزهد، رقم:٧٧. والبيهقي في شعب الإيمان، رقم:١٠٠٢٢ عن أبي الدرداء الرُّهاوي مرسلاً. علامہ ذہبی میزان الاعتدال (٤/ ٥٢٢) میں لکھتے ہیں: «لا يدرى من هو ذا؟ هذا منكر الحديث لا أصل له. وكذا في لسان الميزان (٧٧/٧).

خلاف «القول المسدد في الذب عن مسند أحمد» نامی ایک رسالہ لکھا۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس قصہ کی کثرتِ اسانید کو دیکھ کر اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے؛ لیکن یہ تمام سندیں کعب احبار تک پہنچتی ہیں۔ یہ واقعہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بھی مروی ہے؛ لیکن اس میں فرج بن فضالہ اور موسیٰ بن جبیر دونوں ضعیف راوی ہیں۔

چونکہ یہ بات نص قرآن سے ثابت ہے کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کے حکم سے روگردانی نہیں کرتے ہیں، قال اللہ تعالیٰ: ﴿لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۞﴾. (التحریم) اوراس قصے میں مذکور ہے کہ ہاروت وماروت بابل کے کنویں میں بند ہیں اور عذاب میں مبتلا ہیں؛ کیونکہ وہ لوگوں کو سحر سکھاتے تھے، اور زہرہ کو زہرہ ستارہ سے ملادیا گیا۔ ویسے بھی تعلیم المبتلٰی بالعذاب عقل سے بعید اور ناممکن سی بات ہے۔ امام رازیؒ نے عقلاً بھی اس واقعے کو رد کیا ہے۔

یہ واقعہ مسند احمد (۵/ ۴۱۳-۴۱۸) میں مذکور ہے اور اس کی تعلیق میں شیخ احمد محمد شاکر نے اس موضوع پر نہایت عمدہ بحث کی ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ ہاروت وماروت فرشتے ضرور ہیں؛ لیکن گناہ کا صدور ان سے ہرگز نہیں ہوا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو لوگوں کی آزمائش اور معجزہ وسحر میں فرق کے لیے بھیجا تھا، جیسا کہ قرآن میں صراحت سے مذکور ہے: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾. (البقرۃ:۲ ۱۰)

محققین علماء فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب کسی غلط کام کی تردید فرماتے ہیں تو اس کا نعم البدل بھی عطا فرماتے ہیں، جب لوگوں میں سحر کی اشاعت ہوئی، تو اللہ تعالیٰ نے نبی کے بجائے فرشتوں کو بھیجا؛ کیونکہ نبی خالص ذریعہ ہدایت ہے۔ فرشتے لوگوں کو بتاتے تھے کہ یہ سحر ہے اور اس سے منع کرتے تھے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے سحر کی جگہ نعم البدل کے طور پر عملیات اوردم وغیرہ بتائے ہیں۔ (بیان القرآن، البقرۃ:۱۰۲۔ ومعارف القرآن، البقرۃ:۱۰۲)

﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ میں أُنْزِلَ صیغہ مبنی للمفعول لائے اور انزال خیر میں استعمال ہوتا ہے۔ السِّحْرَ معطوف علیہ ہے اور مَآ أُنْزِلَ معطوف، معطوف علیہ اور معطوف میں تغایر ہوتا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ سحر اور "ما أنزل" الگ الگ ہیں، اور جو اتارا گیا تھا وہ عملیات تھے؛ لیکن لوگ سحر کو اختیار کرتے تھے اور حلال عملیات کو چھوڑتے تھے۔

ہاں کبھی انزال عقوبت میں بھی استعمال ہوتا ہے، قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾. (الحدید:۲۵)

انسانوں میں سحر سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں شیاطین اور انسانوں کے اختلاط سے وجود میں آیا؛ اس

لیے بعض انسانوں نے جب سلیمان علیہ السلام کی طرف سحر کو منسوب کیا تو اللہ تعالیٰ نے تردید فرمائی: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾. (البقرۃ:۲:۱۰۲)

ہاروت ماروت کے قصے سے متعلق آیات کی مختصر تفسیر و تشریح:

﴿وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ ۚ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ ۚ وَمَآ اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ ۭ وَمَا يُعَلِّمٰنِ مِنْ اَحَدٍ حَتّٰى يَقُوْلَآ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۭ فَيَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُوْنَ بِهٖ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهٖ﴾. (البقرۃ:۲:۱۰۲)

ترجمہ: اور یہود نے تعلیماتِ نبوت کو چھوڑ کر عہد سلیمانی کے علم سحر کی پیروی کی، اور سلیمان علیہ السلام نے کفر نہیں کیا؛ لیکن شیاطین نے کفر کیا، اور شیاطین لوگوں کو سحر سکھاتے تھے اور وہ جو دو فرشتوں ہاروت ماروت پر بابل میں اتارا گیا، اور وہ دونوں کسی کو تعلیم اس وقت تک نہیں دیتے تھے جب تک یہ نہ کہہ دیتے کہ ہم آزمائش کے لیے ہیں؛ اس لیے تم کفر کا راستہ اختیار نہ کرو، یہ لوگ ان سے وہ تعلیم سیکھتے جس کے ذریعہ شوہر اور بیوی کے درمیان جدائی پیدا کریں۔

اس آیت کریمہ کی متعدد تفسیریں کی گئی ہیں:

(۱) وہ مشہور تفسیر جو متعدد تفاسیر میں مذکور ہے یہ ہے کہ قدیم زمانے میں جب لوگوں کے برائیوں پر مشتمل عملنامے آسمان پر جانے لگے تو فرشتے کہنے لگے کہ معزز مخلوق نافرمانی کرنے لگی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اگر تمہارے اندر بھی شہوت رکھی جائے تو یہی کرنے لگوگے، انھوں نے کہا: ہم بالکل ایسا نہیں کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: پھر دو فرشتے منتخب کرلو، انھوں نے ہاروت وماروت کو منتخب کرلیا، وہ زمین پر قاضی یا حاکم بن کر آئے، ان کے سامنے زہرہ نامی عورت جو انتہائی خوبصورت تھی آئی، انھوں نے اس سے زنا کا مطالبہ کیا، اس نے انکار کیا اور کہا: شرک کرو تو پھر میرے ساتھ جو کرنا ہو کرلو، انھوں نے شرک سے انکار کیا، وہ چلی گئی اور کچھ دنوں کے بعد ایک بچے کو لے کر آئی، پھر انھوں نے اس سے زنا کا مطالبہ کیا، اس نے کہا: اس بچے کو قتل کردو، پھر میں زنا کے لیے تیار ہوں، انھوں نے کہا: یہ نہیں ہوسکتا، وہ چلی گئی اور پھر ہاتھ میں شراب کی بوتل لے کر آئی، پھر انھوں نے اس سے بدفعلی کا مطالبہ کیا، اس نے کہا: یہ شراب پیو اور پھر زنا کرو، انھوں نے شراب پی اور نشے میں اس کے ساتھ زنا کیا اور بچے کو بھی قتل کیا، جب ہوش میں آئے تو عورت نے کہا: تم نے نشے میں وہ تمام کام کئے جن سے پہلے انکار کیا تھا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ انھوں نے بت کو سجدہ بھی کیا اور اس عورت کو اسم اعظم بھی سکھایا، جس سے وہ آسمان کی طرف چڑھ گئی اور زہرہ ستارے میں مسخ ہوکر مل گئی، اور یہ دونوں اپنے کرتوت کی وجہ سے اسم اعظم کو استعمال کرکے اوپر نہیں چڑھ سکے، ان کو دنیا وآخرت

کے عذاب میں سے ایک کا اختیار دیا گیا، تو دنیا کے عذاب کو اختیار کیا اور بابل کے کنویں کے اندر عذاب میں مبتلا ہیں اور ساحرین ان کے پاس آکر سحر سیکھتے ہیں۔

یہ لمبا قصہ ہے اور مختلف پیرایوں سے بیان کیا گیا ہے۔ محققین مفسرین نے اس قصے کو اسرائیلی قرار دیا ہے، حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں، امام رازی نے تفسیر کبیر میں، قرطبی نے اپنی تفسیر جامع احکام القرآن میں، شوکانی نے فتح القدیر میں، علامہ آلوسی نے روح المعانی میں، اور ان کے علاوہ تفسیر خازن، البحر المحیط، جواہر القرآن سب نے اس قصے کی تردید فرمائی، اور اس پر درج ذیل اشکالات وارد کئے:

۱- عذاب میں مبتلا کی تعلیم بعید؛ بلکہ ابعد ہے۔

۲- زہرہ ستارہ شروع سے ہے، عورت کے ملنے کے بعد زہرہ نہیں بنا۔

۳- فاحشہ عورت اسم اعظم کی برکت سے آسمان کی طرف چڑھی، یہ بعید ہے۔

۴- اللہ تعالی نے فرمایا کہ اگر تم میں شہوت آئی تو برائی کروگے، اور انھوں نے کہا: بالکل نہیں کریں گے۔ اس میں اللہ تعالی کی تکذیب ہے، جو فرشتوں سے متصور نہیں۔

۵- فرشتوں میں شہوت کی صلاحیت نہیں۔

۶- یہ قصہ حدیث مرفوع متصل صحیح سے ثابت نہیں۔

شاہ عبد العزیز رحمہ اللہ تعالی نے تفسیر عزیزی میں اور ان کی اتباع میں مولانا محمد ادریس کاندھلوی نے معارف القرآن میں ان اشکالات کے جوابات کی کوشش فرمائی ہے، ان کی طرف مراجعت کی جائے۔

(۲) دوسری تفسیر یہ ہے کہ ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ سے مراد وہ خاص سحر ہے، جو ہاروت وماروت کو سکھایا گیا؛ تاکہ لوگوں کو اس سے بچنے کی تلقین کریں؛ لیکن لوگوں نے بجائے بچنے کے اس پر عمل شروع کیا، اور ﴿مَآ أُنْزِلَ﴾ یعنی خاص سحر عام پر عطف ہے، یا ﴿مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ﴾ پر، اور فرشتے انسانی شکلوں میں آئے تھے اور سحر بتلاتے تھے؛ لیکن لوگوں سے کہتے تھے: اس سے بچو۔ ان کا آنا آزمائش اور ابتلا تھی، تو ﴿مَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ بھی سحر کی ایک خاص قسم تھی، اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی استاذ اپنے شاگردوں کو سود اور قمار کی مختلف شکلیں اور صورتیں بتلادے؛ لیکن تلامیذ اپنی نادانی کی وجہ سے ان پر عمل شروع کردیں۔

(۳) حضرت علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں: ﴿وَ مَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَ مَارُوْتَ﴾ سے مراد عملیات اور دم کرنا ہے؛ اس لیے کہ معطوف معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے۔ دم اور جھاڑ کو اللہ تعالی نے لوگوں کو سحر سے چھڑانے کے لیے اتارا، اور اس کے لیے فرشتے مناسب تھے؛ کیونکہ انبیاء علیہم السلام تشریعیات کی نشر و اشاعت میں زیادہ مشغول رہتے ہیں؛ لیکن لوگ اس میں سے مضر کو سیکھ کر استعمال

کرتے تھے اور نافع کی طرف زیادہ التفات نہیں کرتے، مثلاً جو جھاڑ پھونک ناجائز محبت کی تفریق کے لیے ہوتا تھا اس کو زوجین کی تفریق میں استعمال کرتے تھے۔ اور ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم آزمائش ہیں؛ اس لیے ان عملیات کو غلط جگہ استعمال کر کے کفر عملی یعنی اس کی ناشکری مت کرو، یا اس کا انکار مت کرو۔

یہ بنی اسرائیل کی غلامی کا زمانہ تھا اور ان کے آقا ان پر مظالم کرتے تھے، اور وہ ظلم سے بچنے کے لیے سحر اور عملیات کا سہارا لیتے تھے، تو ان کو بتلایا گیا کہ ہر قسم کے سحر اور ان عملیات سے بچنا چاہیے جو مضر ہوں، ہاں اپنی حفاظت اور آقا کی محبت پیدا کرنے کے لیے بقدر ضرورت عملیات استعمال کر سکتے ہیں؛ لیکن وہ بد بخت سحر استعمال کرتے تھے، یا پھر وہ عملیات استعمال کرتے تھے جن کا استعمال ناجائز تھا، مثلاً آقا اور اس کی بیوی دونوں مل کر ان پر ظلم کرتے تھے تو ان عملیات کی اجازت تھی جن سے دونوں کے دل غلاموں اور باندیوں پر مائل ہو جائیں؛ لیکن ان عملیات کی اجازت نہیں تھی جن سے شوہر بیوی میں تفریق ہو جائے، خواہ اس کے لیے سحر استعمال کریں، یا جائز اوراد اور وظائف سے کام لیا جائے؛ لیکن یہود ایسا ہی کرتے تھے۔ (مستفاد از مشکلات القرآن-علامہ محمد انور شاہ کشمیری، ص ۲۵)

حضرت مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی صاحب علامہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق سے اخذ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ہاروت، ماروت دو فرشتے آسمان سے نازل کیے گئے اور انھوں نے بنی اسرائیل کو تورات سے ماخوذ اسماء وصفاتِ الٰہی کے اسرار کا ایسا علم سکھایا جو "سحر" کے مقابلہ میں ممتاز، اور سحر کے ناپاک اثرات سے پاک تھا اور اس کی وجہ سے ایک اسرائیلی بآسانی یہ سمجھ سکتا تھا کہ یہ "سحر" ہے اور یہ "علوی علم الاسرار" ہے، اور جب وہ فرشتے بنی اسرائیل کو یہ علم سکھاتے تو پھر اُن کو نصیحت کرتے کہ اب جبکہ تم پر اصل حقیقت منکشف ہو گئی اور تم نے حق وباطل کے درمیان چشم دید مشاہدہ کر لیا تو اب کتاب اللہ کے علم کو پس پشت ڈال کر پھر بھی سحر کی طرف رجوع کرو گے تو تم بے شبہ کافر ہو جاؤ گے؛ کیونکہ خدا کی حجت تم پر تمام ہو گئی اور اب تمھارے لیے کوئی عذر باقی نہیں رہا، گویا ہمارا وجود تمھارے لیے ایک آزمائش ہے کہ تم ہماری تعلیم کے بعد شیاطین کے تابع ہو کر "سحر" ہی کے شیدائی رہتے ہو، یا اس سے زیادہ زبردست اور امر حق "کتاب اللہ" کے علم کی پیروی کرتے ہو؟ لیکن بنی اسرائیل کی کج فطرت نے اس موقع پر بھی اُن کا ساتھ نہ چھوڑا اور انھوں نے اس پاک علوی علم کو بھی ناجائز اور حرام خواہشات کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا، مثلاً زن وشوہر کے درمیان ناحق تفریق وغیرہ۔ (قصص القرآن-مولانا محمد حفظ الرحمن سیوہاروی ۱۶۲/۲-۱۶۳)

(۴) بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ ﴿ وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ ﴾ میں سحریات اور عملیات یا دم کرانا سب شامل ہے اور عام کا عطف خاص پر ہے، اور ان فرشتوں پر سحر اور اس کا جائز بدل دونوں نازل ہوئے، سحر کو

بیان کر کے اس سے منع کرتے تھے اور اس کے بدل کے استعمال کا حکم فرماتے تھے؛ لیکن ان لوگوں نے سحریات کا سیکھنا اور ان کو استعمال کرنا شروع کیا اور جائز مفید دم کو یا سیکھا نہیں، یا نظر انداز کر دیا، یا غلط استعمال کیا۔

اور اگر ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ میں مَآ کو نافیہ قرار دیا جائے تو عبارت یوں ہوگی: وما كفر سليمان، ولكن الشياطين أي: هاروت وماروت كفروا، ولم ينـزل السحر على الملكين. ظاہر ہے کہ یہ تقدیم تاخیر اور ہاروت وماروت کو شیاطین کا بدل قرار دینا خلاف ظاہر ہے۔ تفسیر طبری، تفسیر ابن کثیر اور جواہر القرآن میں مانافیہ کے قول کو مرجوح قرار دیا گیا ہے۔

بحث افضلیتِ ملائکہ وانبیاء

اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف:

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک: خواص البشر أفضل من خواص الملائكة، وعامة البشر (الصالحين) أفضل من عامة الملائكة. (راجع للمزيد: رد المحتار: ٥٢٧/١، مطلب في تفضيل البشر على الملائكة)

معتزلہ، ابن حزم، امام رازی (ایک قول کے مطابق) اور بعض سلفی حضرات کا موقف:

معتزلہ، ابن حزم، امام رازی (ایک قول کے مطابق) اور بعض سلفی حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ ملائکہ انبیاء سے افضل ہیں۔[1]

---

(١) قال السيوطي في «الحبائك في أخبار الملائك»: اعلم أن ههنا ثلاث صور: الأولى: التفضيل بين الأنبياء والملائكة، وفي هذه ثلاثة أقوال:

أحدها: أن الأنبياء أفضل. وعليه جمهور أهل السنة، واختاره الإمام فخر الدين في الأربعين وفي المحصل.

والثاني: أن الملائكة أفضل. وعليه المعتزلة، واختاره من أئمة السنة الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائني، والقاضي أبو بكر الباقلاني، والحاكم، والحليمي، والإمام فخر الدين في المعالم، وأبو شامة.

والثالث: الوقف. واختاره إلكيا الهراسي. ومحل الخلاف في غير نبينا صلى الله عليه وسلم، أما هو فأفضل الخلق بلا خلاف، ولا يفضل عليه ملك مقرب ولا غيره. كذا ذكره الشيخ تاج الدين بن السبكي في منع الموانع، والشيخ سراج الدين البلقيني في منهج المسلمين، والشيخ بدر الدين الزركشي في شرح جمع الجوامع، وقال: إنهم استثنوه، وإن الإمام فخرالدين نقل في تفسيره الإجماع على ذلك.(الحبائك في أخبار الملائك، ص٢٠٣. وانظر: الفصل في الملل ١٥/٥)

وقال في نظم الفرائد: ذهب مشايخ الحنفية إلى أن رسل البشر كموسى عليه السلام أفضل من رسل الملائكة كجبرائيل عليه السلام، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر من الأتقياء أفضل من عامة الملائكة غير خواصها، كما هو المصرح به في العمدة للإمام النسفي وشرحه القديم وشرح الجوهرة للإمام اللّقاني وجامع البحار شرح تنوير الأبصار، وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أن رسل البشر أفضل من الملائكة، والملائكة أفضل من غير الأنبياء من البشر، فعوام الملائكة أفضل من عوام البشر، كما في شرح جوهرة التوحيد للإمام اللّقاني، وذهب بعض

جمہور کے دلائل:

(۱) بشر مسجودِ ملائکہ ہے، ملائکہ نے آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا۔ اور مسجود ساجد سے افضل ہوتا ہے۔

شرح العقیدۃ الطحاویہ میں ابن ابی العز اور بعض دوسرے حضرات نے لکھا ہے کہ اس سے آدم علیہ السلام کا افضل ہونا لازم نہیں آتا، جیسا کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کے اپنے بیٹے حضرت یوسف علیہ السلام کو سجدہ کرنے سے یوسف علیہ السلام کا افضل ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اور جیسے کعبۃ اللہ کی جانب سجدہ کرنے سے کعبۃ اللہ کا افضل ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ سجدے سے مسجود الیہ کی فضیلت تو ثابت ہوتی ہے، مسجود الیہ کی ساجد سے افضلیت ثابت نہیں ہوتی۔

اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ کبھی سجدہ اظہارِ فضیلت کے لیے ہوتا ہے، اور کبھی سجدہ کا مقصد مسجود الیہ کا مقتدیٰ اور متبوع بنانا ہوتا ہے۔ آدم علیہ السلام کو سجدہ ان کی افضلیت کی وجہ سے تھا۔ اللہ تعالی نے علمی اور عملی ہر دو پہلو سے ان کی افضلیت کو ظاہر فرمایا۔ اشیاء کی خاصیات اور نام بتلانا علم ہے، اور خوف خداوندی سے اپنی خطاونسیان پر ندامت اور رونا کمال عملی تھا۔

اور بعض کہتے ہیں کہ آدم علیہ السلام کو فرشتوں کا امام بناکر ان کی اقتدا میں فرشتوں نے اللہ تعالی کو سجدہ کیا، آدم علیہ السلام مسجود الیہ اور قبلہ تھے۔

اور یعقوب علیہ السلام نے یوسف علیہ السلام کو سجدہ ان کی حکومت کے قوانین تسلیم کرنے اور ان کی حکومت کے ماتحت زندگی گزارنے کے لیے کیا تھا، مثلاً یوسف علیہ السلام کی حکومت میں ٹریفک دائیں جانب چلتی ہو، تو یعقوب علیہ السلام والد کی حیثیت سے اپنی مرضی سے ٹریفک نہیں چلائیں گے؛ بلکہ دائیں جانب ہی چلنے چلانے کو اختیار فرمائیں گے۔

خانہ کعبہ ہمارا معبود نہیں، سجدہ اور نماز کی جہت ہے:

خانہ کعبہ کو مسجود کہنا تو عجیب منطق ہے وہ جہت سجدہ ہے اور مسجود الیہ ہے وہ ہمارا مسجود نہیں۔ اللہ

مشايخ الأشاعرة كالحليمى والقاضي أبي بكر الباقلاني إلى تفضيل الملائكة مطلقًا، وإلى هذا ذهب أهل الاعتزال كما في المواقف وشرحه الشريفي...

وفي المحيط: المختار عندنا أن خواص بني آدم وهم الأنبياء والمرسلون أفضل من جملة الملائكة، وعوام بني آدم من الأتقياء أفضل من عوام الملائكة، وخواص الملائكة أفضل من عوام بنى آدم، ونصّ قاضيخان على أن هذا هو المذهب المرضي. وفي روضة العلماء لأبي الحسن البخاري أن الأمة اجتمعت على أن أفضل الخلائق بعد الأنبياء جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل وحملة العرش والروحانيون ورضوان ومالك. وأجمعوا على أن الصحابة والتابعين والشهداء والصالحين أفضل من سائر الملائكة، واختلفوا في أن سائر الناس بعد هؤلاء أفضل أم سائر الملائكة؟ قال أبوحنيفة رحمه الله: سائر الناس من المسلمين أفضل». (نظم الفرائد، ص٥٠ . وانظر أيضًا: العقود الدرية ١/١٣)

تعالی ہی مسجود و معبود ہے۔ خانہ کعبہ تو مسلمانوں کے اتحاد کے لیے بطور علامت اللہ تعالی نے مقرر فرمایا اور اس پر تجلی فرمائی، جب عبد اللہ بن زبیر اور حجاج بن یوسف کے زمانے میں خانہ کعبہ منہدم ہوا تھا اور مسلمان نماز پڑھتے تھے تو خانہ کعبہ کی جہت تھی کعبہ نہیں تھا۔ نیز ہم نماز میں ہر رکعت میں اللہ تعالی کی حمد و ثنا پڑھتے ہیں، قیام رکوع و سجدہ سب میں اللہ تعالی کی تعظیم و ثنا ہوتی ہے کعبہ کی نہیں۔ نیز اس کا نام قبلہ ہے مسجود و معبود نہیں۔ وہ بیت اللہ ہے اللہ نہیں۔ نیز اگر کوئی اونچے پہاڑ پر نماز پڑھ لے تو اس کی نماز ہو جاتی ہے، حالانکہ کعبہ سامنے نہیں بلکہ جہت ہے؛ بلکہ خانہ کعبہ کے اوپر بھی کراہت کے ساتھ نماز ہوتی ہے؛ لہذا وہ مسجود نہیں؛ اس لیے جب کوئی نفل نماز سواری پر خارج البلد پڑھتا ہو، یا قبلہ گم ہو جائے یا دشمن کا خوف ہو تو ان صورتوں میں کعبہ کی جہت ساقط ہو جاتی ہے۔ ہماری نیت اللہ تعالی کی عبادت کی ہوتی ہے کعبہ کی نہیں۔ یہ تو ہندووں کا اعتراض ہے کہ ہم اصنام کو سجدہ کرتے ہیں اور تم کعبہ کو سجدہ کرتے ہو۔ مولانا قاسم نانوتوی رحمہ اللہ نے اس اعتراض کی دھجیاں اپنے "قبلہ نما" نامی رسالے میں اڑائیں، اور اس کی تلخیص مولانا محمد ادریس کاندھلوی نے معارف القرآن ادریسی میں فرمائی ہے۔

کسی اردو شاعر نے کہا:

فرشتہ بننے سے یا رب میری توقیر گھٹتی ہے
میں مسجود ملائک ہوں مجھے انسان ہی رہنے دیں

اور مولانا حالی کہتے ہیں:

فرشتے سے بہتر ہے انسان بننا ❁ مگر اس میں پڑتی ہے محنت زیادہ

خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے کعبہ پر اپنی تجلی عظمت ظاہر فرما کر اس کو جہت سجدہ بنایا؛ اس لیے قرآن کریم نے اس کو قبلہ فرمایا؛ ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾. (البقرة:١٤٣)

الغرض مسجود ایک ہی اللہ تعالی کی ذات ہے؛ ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ۝﴾. (فصلت)

(۲) انسان مخدوم اور فرشتے اس کے خدام ہیں، اور مخدوم خادم سے افضل ہوتا ہے۔

(۳) انسان کو خلیفہ قرار دیا گیا، اور فرشتوں کو یہ منصب عطا نہیں ہوا؛ اور خلیفہ غیر خلیفہ سے افضل ہوتا ہے۔

کیا انسان کو اللہ تعالیٰ کا خلیفہ کہنا چاہیے یا نہیں؟:

اس میں بھی اختلاف ہے کہ انسان کو اللہ تعالیٰ کا خلیفہ کہنا چاہیے یا نہیں؟ اصح قول کے مطابق انسان تکوینیات میں خلیفہ نہیں؛ البتہ تشریعات میں خلیفہ ہے۔ یعنی روئے زمین پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے احکامِ الٰہی نافذ کرنے کا مکلف ہے۔

حافظ ابن قیم نے "مفتاح دارالسعادۃ" میں اعرابی کا قول نقل کیا ہے جس نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خطاب کرتے ہوئے خلیفۃ الرحمن کہا:

أخليفة الرحمن إنا معشر ۞ حنفاء نسجد بكرة وأصيلا

عرب نرى لله في أموالنا ۞ حق الزكاة منـــزلا تنـــزيلا

(مفتاح دار السعادة ١/١٥١)

اور حضرت علی نے فرمایا: «أولئك خلفاء الله في أرضه».(تاريخ دمشق لابن عساكر ٢٥٥/٥٠)

اور ابو بکر صدیق نے فرمایا: «لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله».(تفسير القرطبي، فاطر: ٣٥) تطبیق ہم نے لکھ دی ہے۔

(۴) انسان کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾.(البقرة: ٣١) (اور آدم کو اللہ تعالیٰ نے سارے کے سارے نام اور خواص سکھا دیے) اور فرشتوں کو ایسا علم نہیں دیا گیا۔ اور اہل علم افضل ہیں، قال اللہ تعالیٰ: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.(الزمر: ٩) آپ کہہ دیجیے کہ کیا عالم و جاہل برابر ہو سکتے ہیں؟

دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ یہ فضیلت کی دلیل تو ہے، افضلیت کی دلیل نہیں۔

لیکن: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ سے معلوم ہوتا ہے کہ علم والے بغیر علم والوں سے افضل ہیں۔

دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بعض تکوینی امور کا علم حضرت خضر کو دیا تھا اور موسیٰ علیہ السلام کو ان امور کا علم نہیں دیا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام ان کے پاس علم سیکھنے کے لیے گئے؛ لیکن اس سے حضرت خضر کا موسیٰ علیہ السلام سے افضل ہونا لازم نہیں آتا۔

ہم کہتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام تشریعیات کے عالم تھے، اور امورِ شرعیہ امورِ تکوینیہ سے بہتر اور اعلیٰ ہیں۔

دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ ہدہد کو قوم سبا کا علم تھا اور حضرت سلیمان علیہ السلام کو نہیں تھا؛ ﴿فَقَالَ

﴿اَحَطْتُّ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهٖ﴾. (النمل: ٢٢) لیکن اس سے ہدہد کا سلیمان علیہ السلام سے افضل ہونا لازم نہیں آتا۔

ہم کہتے ہیں کہ ہدہد نے ایک عورت کی حکومت کا مشاہدہ کیا اور سلیمان علیہ السلام ہزاروں مسائل اوراحکام کے عالم اور جلیل القدر نبی تھے، چہ نسبت خاک رابا عالم پاک۔

(۵) قال اللہ تعالی: ﴿وَ مَاۤ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِیْنَ﴾. (الأنبیاء) (اے پیغمبر! ہم نے آپ کو سارے جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے) اور عالمین میں فرشتے بھی داخل ہیں۔

دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ ہر جگہ عالمین سے عموم مطلق مراد نہیں ہوتا، جیسے ارشاد باری تعالی: ﴿لِیَكُوْنَ لِلْعٰلَمِیْنَ نَذِیْرَا﴾. (الفرقان) ﴿قَالُوْۤا اَوَ لَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ﴾. (الحجر) ﴿اَتَاْتُوْنَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعٰلَمِیْنَ﴾. (الشعراء: ١٦٥) ﴿وَ لَقَدِ اخْتَرْنٰهُمْ عَلٰى عِلْمٍ عَلَى الْعٰلَمِیْنَ﴾. (الدخان) ان آیات میں عالمین سے موقع کے مناسب معنی مراد ہے۔

لیکن ﴿وَ مَاۤ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِیْنَ﴾ میں عموم مراد ہے، دوسرے نصوص سے اس کی تائید ہوتی ہے؛ قال تعالی ﴿وَ مَاۤ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِیْرًا وَّ نَذِیْرًا﴾. (سبا: ٢٨) وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «وبُعِثتُ إلى الناس كافّة». (صحيح البخاري، رقم: ٤٣٨)

(۶) ملائکہ حفظہ ہیں، اور انسان محفوظ۔ فرشتوں کی ایک جماعت انسان کی حفاظت پر مامور ہے۔ والمحفوظ أفضل من الحفظة.

(۷) ﴿اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰۤى اٰدَمَ وَ نُوْحًا وَّ اٰلَ اِبْرٰهِیْمَ وَ اٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِیْنَ﴾. (آل عمران) (اللہ نے آدم، نوح، ابراہیم کے خاندان، اور عمران کے خاندان کو چن کر تمام جہانوں پر فضیلت دی)

آیتِ کریمہ کی روشنی میں ان سب کو عالمین پر فضیلت ثابت ہوئی اور عالمین ماسوی اللہ کو کہتے ہیں، جس میں فرشتے بھی داخل ہیں۔ یعنی یہ حضرات اپنے زمانے کے افضل لوگ تھے۔ ہاں زمانہ خاتم الانبیاء اس میں داخل نہیں؛ اس لیے یہ حضرات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے افضل نہیں۔

(۸) ﴿اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اُولٰٓىٕكَ هُمْ خَیْرُ الْبَرِیَّةِ﴾. (البینة: ٧) جو لوگ ایمان لائے ہیں اور نیک عمل کئے ہیں، وہ بیشک ساری مخلوق میں سب سے بہتر ہیں۔

آیتِ کریمہ کی روشنی میں مؤمنین صالحین کا مخلوق میں سب سے بہتر ہونا ثابت ہوا۔

دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ مومنین صالحین مخلوق میں سب سے بہتر ہیں، اور یہ وصف یعنی ایمان اور عمل صالح ملائکہ میں زیادہ کامل ہے؛ ﴿وَ مَنْ عِنْدَهٗ لَا یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَ لَا یَسْتَحْسِرُوْنَ ۚ یُسَبِّحُوْنَ الَّیْلَ وَ النَّهَارَ لَا یَفْتُرُوْنَ﴾. (الأنبیاء) اس لیے بشر ملائکہ سے افضل نہیں۔

لیکن ثقلین کا ایمان بالغیب کامل بلکہ اکمل ہے اور فرشتے عالم بالا کی بہت ساری چیزوں کا مشاہدہ کرتے ہیں، اس لیے مسلمانوں کا ایمان اکمل ہے، اور مسلمانوں کی عبادت بھی نفس اور شیطان کی زبردست رکاوٹوں کے باوجود اعلی ہے، جبکہ فرشتوں کے لیے نفس اور شیطان کی رکاوٹ نہیں۔

اور اگر بریۃ، بری سے ماخوذ ہو تو اس کے معنی مٹی کے ہیں، جیسا کہ فراء نے کہا ہے۔ كما في الصحاح للجوهري(١/٣٦) تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ مومنین صالحین ان تمام مخلوقات سے بہتر ہیں جو مٹی سے پیدا ہوئی ہیں۔

(۹) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: «المؤمن أكرم على الله من الملائكة». وإسناده ضعيف.[1]

(۱۰) ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: «ما من نبي إلا له وزيران من أهل السماء، ووزيران من أهل الأرض، فأما وزيرايَ من أهل السماء فجبريل وميكائيل، وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر». (سنن الترمذي، باب مناقب أبي بكر الصديق، رقم: ٣٦٨٠. وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. وأخرجه الحاكم في المستدرك، رقم:٣٠٤٦. وصحّحه. ووافقه الذهبي) وزیر بادشاہ کے لیے ہوتا ہے، اور بادشاہ وزیر سے افضل ہوتا ہے۔

ابن حزم، امام رازی، اور معتزلہ وشیعہ کے دلائل کہ ملائکہ انبیاء سے افضل ہیں:

(۱) ملائکہ بشر سے افضل ہیں؛ اس لیے کہ ملائکہ ہمیشہ اللہ تعالی کی عبادت کرتے ہیں بخلاف انسان کے، اور دائمی عبادت وقتی عبادت سے افضل ہے۔ أفضل العبادات أدومها. وقال الله تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ۞﴾. (الأنبياء) وہ رات دن اس کی تسبیح کرتے رہتے ہیں اور سست نہیں پڑتے۔

جواب: أفضل العبادات أدومها نہیں؛ بلکہ جس میں مشقت زیادہ اٹھانی پڑے وہ افضل ہے۔

---

(١) شعب الإيمان للبيهقي، رقم: ١٥٠. وفوائد تمام، رقم:١٠٥٦. وأخرجه ابن ماجه رقم:٣٩٤٧، بلفظ: بعض الملائكة. وإسناده ضعيف جدًّا، وراويه عن أبي هريرة: أبو المهزّم متروك.

وأخرج البيهقي من طريق عبيد الله بن تمام السلمي، عن خالد الحذاء، عن بشر بن شغاف، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما مرفوعًا: «ما من شيء أكرم على الله من بني آدم». قال: قيل: يا رسول الله! ولا الملائكة؟ قال: «الملائكة مجبورون بمنـــزلة الشمس والقمر». قال البيهقي: تفرد به عبيد الله بن تمام. قال البخاري: عنده عجائب.

ورواه غيره عن خالد الحذاء موقوفًا على عبد الله بن عمرو، وهو الصحيح. ثم ساقه من طريق وهب بن بقية، عن خالد الحذاء، عن بشر بن شغاف، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما موقوفًا. (شعب الإيمان، رقم: ١٥١-١٥٢)

انسان جس کو عبادت کے لیے شیطان اور نفس امارہ کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اپنے ماحول کا مقابلہ کرتا ہے۔ نیز عبادت صوم وصلاۃ میں منحصر نہیں؛ بلکہ تعلیم، جہاد، خدمتِ خلق اور کسبِ حلال سب عبادت میں داخل ہیں۔ انبیاء علیہم السلام کی نیند بھی عبادت ہے۔ انبیاء علیہم السلام دین کی خاطر متعدد شادیاں بھی کرتے تھے؛ اس لیے کہ دین عبادات، معاملات، اخلاقیات، عقوبات سب پر مشتمل ہے؛ اس لیے وہی افضل ہوئے نہ کہ ملائکہ۔

(۲) فرشتے وجود میں سابق ہیں، قال اللہ تعالیٰ: ﴿ وَ السّٰبِقُوْنَ السّٰبِقُوْنَ ۝ اُولٰٓئِكَ الْمُقَرَّبُوْنَ ۝ ﴾. (الواقعۃ)

جواب: یہ کوئی دلیل نہیں کہ جو سابق ہو وہ افضل بھی ہو، اس طرح تو آدم علیہ السلام کو تمام انبیاء علیہم السلام سے افضل ہونا چاہئے؛ جبکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ سبقت فی الوجود معیارِ افضلیت نہیں، ورنہ تو جنات انسان سے افضل ہو جائیں گے؛ بلکہ تقویٰ معیارِ افضلیت ہے، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا افضل الخلائق ہونا کیسے ثابت ہوگا؛ جبکہ آپ تمام انبیاء علیہم السلام کے بعد مبعوث ہوئے، اگرچہ روح کے اعتبار سے مقدّم ہیں۔

(۳) فرشتوں میں خوف وخشیت ہے: ﴿ يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ ﴾. (النحل: ٥٠)، ﴿ وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهٖ مُشْفِقُوْنَ ۝ ﴾. (الأنبیاء) اور یہ ثابت ہے کہ ﴿ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ﴾. (الحجرات: ١٣)

جواب: مذکورہ آیات کریمہ میں خوف وخشیت کا ذکر ہے، اخوف اور اشفق ہونے کا ذکر نہیں؛ جبکہ افضلیت اخوف اور اشفق کو ہوگی۔

(۴) ملائکہ اعلم ہیں اور اعلم افضل ہوتا ہے۔

ملائکہ کے اعلم ہونے کے دلائل:

(الف) جبرئیل علیہ السلام معلم رسول ہیں، قال اللہ تعالیٰ: ﴿ عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى ۝ ﴾. (النجم)

(ب) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اقتدا میں نماز پڑھی، اور امام مقتدی سے افضل ہوتا ہے۔

(ج) جبرئیل علیہ السلام کے پاس تمام انبیاء علیہم السلام کا علم تھا؛ کیونکہ تمام انبیاء علیہم السلام کے پاس وحی لائے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فقط اپنی وحی کا علم تھا۔

جوابات:

(۱) دراصل جبرئیل علیہ السلام تعلیم کے لیے واسطہ تھے، اور واسطۂ تعلیم ہونے کی بنا پر معلم کہا گیا،

حقیقی معلم نہیں تھے۔ جیسے ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ میں قلم واسطہ ہے، اسی طرح جبریل علیہ السلام بھی واسطہ تھے۔

معلم حقیقی اسے کہتے ہیں جو مضمون میں اپنے استنباطات اور تحقیقات کو داخل کرے۔ جبرئیل علیہ السلام ظاہری طور پر معلم تھے، جیسے ٹیپ ریکارڈ میں تقریر محفوظ ہو جاتی ہے، اسی طرح جبرئیل علیہ السلام کو جو بتایا گیا وہی سکھا گئے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس وہ علم بھی ہے جو جبرئیل علیہ السلام لائے اور وہ بھی جو جبرئیل علیہ السلام نہیں لائے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ۝﴾ .(النجم) آپ کی ہر بات کی اساس وحی تھی، حدیث کے الفاظ اور تعبیرات اگرچہ آپ کی تھیں؛ لیکن معنی ملہم من اللہ تعالیٰ تھا، اور اجتہادات واستنباطات کا علم بھی اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا تھا۔

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک علم کے پہنچنے کے ذرائع حضرت جبرئیل علیہ السلام کی وساطت کے علاوہ اور بھی ہیں، بخاری شریف کی شروحات میں سات یا اس سے زائد وحی کی اقسام مذکور ہیں۔

وحی کی اقسام:

(۱) الکلام من وراء الحجاب۔

(۲) فترۃ۔ یعنی انقطاع وحی کے زمانے میں حضرت اسرافیل علیہ السلام آتے تھے۔

(۳) حالت نوم میں۔

(۴) النفث في الروع، یعنی دل میں القاء۔

(۵) جبرئیل علیہ السلام دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی صورت میں آتے تھے۔

(۶) صلصلۃ الجرس، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «وأحيانًا يأتيني مثل صلصلة الجرس».

(۷) اصلی شکل میں فرشتہ کا متشکل ہونا۔

ان سب اقسام کو اس جملہ میں جمع کر دیا گیا ہے: كان صوتًا.

کاف: كلام من وراء الحجاب.

الف: إسرافیل علیہ السلام.

نون: (۱) نفث في الروع. (۲) نوم.

صاد: (۱) صلصلة الجرس. (۲) صورتِ اصلی (جبرئیل علیہ السلام)۔

تا: تمثّل ملك بصورة رجل.

(۵) تفضیل ملائکہ کی ایک یہ دلیل دی گئی کہ انسان کو کثیر مخلوق پر فضیلت دی نہ کہ جمیع پر، قال اللہ

تعالیٰ:﴿ وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ وَ حَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَ فَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا ۝ ﴾. (الإسراء)

مخلوقات کی اقسام: انسان، جن، شیاطین، حیوانات وطیور وغیرہ مراد ہیں، جن پر انسان کی فضیلت ظاہر ہے؛ اگر ملائکہ بھی اس میں شامل ہوتے، توفضلناھم علی جمیع ممن خلقنا تفضیلاً آتا؛ جبکہ ''جمیع'' کا لفظ نہیں آیا تو ایک مخلوق مستثنیٰ ہوگئی، ظاہر ہے کہ ملائکہ کے علاوہ جن مخلوقات کا اوپر ذکر ہوا ان پر فضیلت مسلم ہے اور ملائکہ مستثنیٰ ہیں۔

جواب: (۱): ﴿ وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ ﴾ میں بنی آدم سے مراد اکثر افرادِ مسلمین ہیں؛ کیونکہ للأکثر حکم الکل، اور جب تکریم سے مراد تکریم فی الآخرۃ ہو تو عام مؤمنین مراد ہوں گے، اور ظاہر بات ہے کہ بنی آدم میں سے جو عام مؤمنین ہیں وہ کثیرین پر فضیلت رکھتے ہیں نہ کہ جمیع پر؛ کیونکہ عامۃ المؤمنین خاص فرشتوں پر فضیلت نہیں رکھتے؛ اس لیے کہ ملائکہ مقربین جیسے: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل وعزرائیل علیہم السلام پر عام مؤمنین فضیلت نہیں رکھتے؛ بلکہ عام مؤمنین کو عام ملائکہ پر فضیلت حاصل ہے۔ اس لیے «علی کثیر» کا لفظ آیا «جمیع» کا لفظ استعمال نہیں ہوا۔

جواب: (۲) آیتِ کریمہ کے سیاق وسباق کو دیکھا جائے تو انسان کو جو نعمتیں عطا ہوئیں ان کا بیان ہے۔ عام انسانوں کو بہت سی مخلوقات پر فضیلت دی گئی، مثلاً علم وعقل کے اعتبار سے حیوانات اور وحوش وطیور پر نہ کہ جن اور ملائکہ پر کہ جن میں عقل ہے اور ملائکہ میں علم ہے اور انسان علم وعقل دونوں کا حامل ہے۔

(۶) ﴿ لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَ لَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ ﴾. (النساء:۱۷۲) مسیح علیہ السلام کبھی اس بات کو عار نہیں سمجھ سکتے کہ وہ اللہ کے بندے ہوں، اور نہ مقرب فرشتے اس میں کوئی عار سمجھتے ہیں۔ اس آیت میں ملائکہ کا ذکر علی سبیل الترقی ہے کہ دیکھو ملائکہ بھی اللہ کی عبدیت سے عار نہیں محسوس کرتے جو مسیح علیہ السلام سے افضل ہیں۔

جواب(۱): یہ آیت مسیحیوں کی تردید میں نازل ہوئی جو ملائکہ مقربین کو معبود کا درجہ دیتے تھے، اس لیے کہ روح القدس ان کے اقانیم ثلاثہ میں داخل ہیں۔ جب عبدیت سے ان کو عار نہیں، تو معبود کیسے بن سکتے ہیں۔ یہ نصاریٰ کے عقیدے پر رد ہے۔

جواب(۲): اگر ترقی کا قول اختیار کیا جائے تو یہ ترقی ایک خاص صفت میں مراد ہوگی اور وہ ان کا دائمی طور پر آسمانوں میں رہنا ہے کہ وہ دائمی آسمانوں کے مکین ہیں جب ان کو عبادتِ الٰہی میں کوئی عار نہیں ہوتا، تو مسیح علیہ السلام تو عارضی طور پر مکین ہیں ان کو کیسے عار ہوگا؟! یہ ترقی صفت خاص میں ہے اس سے فضیلت کلی ثابت نہیں ہوتی۔

(٧) ﴿قُلْ لَّآ اَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِيْ خَزَآئِنُ اللّٰهِ وَ لَآ اَعْلَمُ الْغَيْبَ وَ لَآ اَقُوْلُ لَكُمْ اِنِّيْ مَلَكٌ﴾. (الأنعام: ٥٠) آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتے کا درجہ اونچا ہے؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا کہ آپ ان سے کہہ دیں کہ میں فرشتہ نہیں ہوں۔

جواب: یہ بھی ایک صفتِ مخصوصہ میں ترقی ہے کہ میں کھانے پینے کا محتاج ہوں۔ یہ آیتِ کریمہ کفار کی تردید میں نازل ہوئی جو یہ کہتے تھے کہ بشر رسول نہیں ہو سکتا، تو ان کی تردید میں کہا گیا: ﴿هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا ۝﴾. (الإسراء) یعنی میں فرشتہ رسول نہیں؛ بلکہ بشر رسول ہوں۔ فرشتوں کی فضیلت یا عدم فضیلت سے اس آیتِ کریمہ کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

(٨) سورۂ یوسف میں عورتوں کا قول ﴿اِنْ هٰذَآ اِلَّا مَلَكٌ كَرِيْمٌ ۝﴾. (یوسف) یہ شخص تو انسان نہیں؛ بلکہ ایک قابلِ تکریم فرشتہ ہے۔ اس آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتوں کا درجہ انسانوں سے اونچا ہے۔

جواب: فرشتے سے تشبیہ باعتبار حسن اور معصومیت کے ہے۔

(٩) ﴿مَا نَهٰىكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَا مَلَكَيْنِ اَوْ تَكُوْنَا مِنَ الْخٰلِدِيْنَ ۝﴾. (الأعراف)

(١٠) «فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملإٍ ذكرته في ملإٍ خير منهم». (صحيح البخاري، رقم: ٧٤٠٥) معلوم ہوا کہ فرشتوں کی مجلس انسانوں کی مجلس سے بہتر ہے۔

جواب: فرشتوں کی مجلس عام انسانوں کی مجلس سے بہتر ہے، خواص سے بہتر نہیں۔ (راجع: مفاتيح الغيب، البقرة: ٣٤. وشرح العقائد، ص ٢٨٠. والنبراس، ص ٣٥٦-٣٥٨. والحبائك في أخبار الملائك، ص ٢٠٣-٢٤٩. ورسالة لابن كمال باشا ضمن رسائله المسماة بـ«الرسائل العقدية»)

بشر و ملک میں فضیلت کا دوسرا معیار:

بعض نے فضیلت کے مصداق کے لحاظ سے محاکمہ کیا ہے۔ اگر فضیلت سے مراد کثرتِ ثواب ہے تو انسان افضل ہے، اور اگر قرب بلا واسطہ مراد ہو تو فرشتے افضل ہیں۔ اور بلا واسطہ قرب سے مراد یہ کہ اللہ اور انسانوں کے درمیان فرشتے واسطہ ہیں، اور فرشتوں اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ متکلمین کے اکثر مسائل اس قسم کے ہیں کہ اگر محاکمہ کیا جائے تو یہ اختلاف حقیقی نہیں رہتا؛ بلکہ نزاعِ لفظی ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ ماتریدیہ اور اشاعرہ کے اکثر مسائل میں ہوتا ہے، مثلاً بادشاہ کے لیے وزیر اور خدام۔ وزیر مرتبہ کے اعتبار سے دوسروں کی بنسبت بادشاہ سے زیادہ قریب ہوتا ہے، تو عامۃ المسلمین اس طرح ہیں جیسے وزیر

بادشاہ کے لیے، اور فرشتے بادشاہ کے خدام کی طرح ہیں۔

ابن ابی العز نے العقیدۃ الطحاویہ کی شرح میں لکھا ہے کہ افضلیت بشر وملائکہ کا مسئلہ علم کلام کے فضول مسائل میں سے ہے۔ اس مسئلے میں جانبین کے دلائل فضیلت پر دلالت کرتے ہیں، افضلیت پر نہیں۔ اور دونوں کی فضیلت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز ٤٢٣/٢، و٤١٣)

پھر ابن ابی العز نے لکھا ہے کہ تاج الدین فزاری نے اس مسئلے میں «الإشارة في البشارة في تفضيل البشر على الملك» نامی رسالہ تصنیف فرمایا ہے۔ آپ اس رسالے کے آخر میں لکھتے ہیں: یہ مسئلہ علم کلام کی بدعات میں سے ہے، متقدمین علماء نے اس مسئلے میں کلام نہیں فرمایا، اور نہ ہی بعد کے جلیل القدر ائمہ نے، اور نہ ہی کوئی عقیدہ اس پر موقوف ہے اور نہ ہی اس کا کوئی خاص دینی فائدہ ہے۔«اعلم أن هذه المسألة من بدع علم الكلام، التي لم يتكلم فيها الصدر الأول من الأمة ولا من بعدهم من أعلام الأئمة، ولا يتوقف عليها أصل من أصول العقائد، ولا يتعلق بها من الأمور الدينية كثير من المقاصد، ولهذا خلا عنها طائفة من مصنفات هذا الشأن، وامتنع من الكلام فيها جماعة من الأعيان، وكل متكلم فيها من علماء الظاهر بعلمه، لم يخل كلامه عن ضعف واضطراب».(شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ٤١٣/٢)

تاج الدین فزاری نے لکھا ہے کہ متقدمین علماء نے اس مسئلے پر کلام نہیں کیا ہے؛ جبکہ ابن عساکر نے اپنی سند سے اس مسئلے میں محمد بن کعب القرظی، امیہ بن عمرو بن سعید، عراک بن مالک اور عمر بن عبد العزیز کا مباحثہ نقل کیا ہے: عن محمد بن كعب قال: كنا بخناصرة في مجلس فيه أمية بن عمرو بن سعيد وعراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز، فقال عمر بن عبد العزيز: ما أحد أكرم على الله عز وجل من كريم بني آدم ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ۝﴾، وقال أمية بن عمرو مثل قول عمر بن عبد العزيز، فقال عراك بن مالك: ما أحد أكرم على الله من ملائكته هم خدمة داريه ورسله إلى أنبيائه وما خدع إبليس آدم إلا أنه قال ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ۝ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ۝﴾، قال: فقال عمر بن عبد العزيز: ما رأيك يا أبا حمزة يعني محمد بن كعب فيما امترينا فيه؟ قال: قلت: قد أكرم الله آدم خلقه بيده، ونفخ فيه من روحه، وأمر الملائكة أن يسجدوا له، وجعل من ذريته من تزوره الملائكة، وجعل من ذريته الأنبياء والرسل، وأما قوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ۝﴾، فهذا للخلائق كلهم، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ الآية. فهؤلاء من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم ذكر الجن فقال: إنهم قالوا:

﴿ وَ اَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدٰۤى اٰمَنَّا بِهٖ ؕ فَمَنْ يُّؤْمِنْۢ بِرَبِّهٖ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَّ لَا رَهَقًا ۝ وَّ اَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُوْنَ ﴾ فهؤلاء من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم جمع الخلائق كلهم وقال: ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ۙ اُولٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ۝ ﴾ هؤلاء من الملائكة والإنس والجن ليس خاصة ببني آدم».
(تاريخ دمشق لابن عساكر ٣٠٣/٩-٣٠٤)

یعنی محمد بن کعب کہتے ہیں کہ ایک مجلس میں امیہ بن عمرو، عراک بن مالک اور عمر بن عبد العزیز موجود تھے تو عمر بن عبد العزیز اور امیہ بن عمر نے کہا کہ مسلمانوں سے زیادہ کوئی بھی اللہ تعالی کے ہاں معزز نہیں، اللہ تعالی کے فرمان ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ۙ اُولٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ۝ ﴾ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور عمل صالح والے سب سے بہتر ہیں۔ تو عراک نے کہا کہ فرشتوں سے زیادہ کوئی معزز نہیں، وہ دارین کی خدمت انجام دیتے ہیں اور انبیاء علیہم السلام کے لیے پیغام رسانی کا کام کرتے ہیں۔ اور ابلیس نے آدم علیہ السلام کو یہ کہہ کر دھوکہ دیا تھا کہ درخت کھانے سے آپ فرشتے بن جائیں گے یا ہمیشہ والی زندگی آپ کو نصیب ہو جائے گی، اور قسم کھا کر کہا کہ میں آپ کا خیر خواہ ہوں۔ تو معلوم ہوا کہ فرشتے بہتر ہیں۔ عمر بن عبد العزیز نے کہا: اے محمد بن کعب جس مسئلہ میں ہم بحث کر رہے ہیں اس میں آپ کی کیا رائے ہے ؟ محمد بن کعب نے کہا: اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کو عزت دی، ان کو اپنے ید قدرت سے بنایا، ان میں اپنی روح پھونکی اور فرشتوں کو ان کے سامنے سجدہ کا حکم دیا، اور ان کی اولاد میں ایسے لوگوں کو پیدا کیا جن کی ملاقات کے لیے فرشتے آتے ہیں، اور ان کی اولاد میں انبیاء اور رسول پیدا کئے۔ باقی اس آیت کریمہ ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ۙ اُولٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ۝ ﴾ سے استدلال درست معلوم نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ ایمان و عمل صالح میں جنات و فرشتے بھی انسان کے ساتھ شریک ہیں، حاملین عرش کے بارے میں ﴿ اَلَّذِيْنَ يَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهٗ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَ يَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ﴾ آیا ہے، اور جنات کے بارے میں ﴿ وَ اَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدٰۤى اٰمَنَّا بِهٖ ﴾ آیا ہے؛ اس لیے ﴿ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ﴾ ملائکہ اور انس و جن سب کو شامل ہے۔

بلکہ مشہور صحابی عبد اللہ بن سلام فرماتے ہیں: «إن أكرم خليقة الله على الله أبو القاسم صلى الله عليه وسلم». بشر بن شغاف نے کہا: «رحمك الله فأين الملائكة»؟ عبد اللہ بن سلام نے کہا: «يا ابن أخي هل تدري ما الملائكة؟ إنما الملائكة خلق كخلق السماء والأرض والرياح والسحاب وسائر الخلق الذي لا يعصي الله شيئًا».(المستدرك للحاكم ٥٤٨/٤، وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

ابن ابی العز اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: «فالشأن في ثبوته في نفسه، فإنه يحتمل أن

يكون من الإسرائيليات». (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٤١٧)

شیخ عبد اللہ بن عبد المحسن ترکی اور شیخ شعیب ارنووط اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «صححه الحاكم ووافقه الذهبي، وهو كما قالا. وقول الشارح: يحتمل أن يكون من الإسرائيلات، لا محل لهذا الاحتمال هنا، لأن عبد الله بن سلام، يقول هذا رأيا منه واجتهادًا و لم يرفعه إلى أحد، وليس هو من المغيبات».

شمس الدین سفارینی نے لکھا ہے: «قال الإمام أحمد: يخطئ من فضل الملائكة. وقيل: كل مؤمن أفضل من الملائكة». (لوامع الأنوار البهية ٢/٣٩٩)

شمس الدین سفارینی نے لوامع الانوار البہیہ میں اس مسئلے پر مفصل کلام فرمایا ہے۔

ملائکہ کی تعریف و حقیقت:

الملائكة: أجسام لطيفة نورانيّة تتشكّل بأشكال مختلفة غير الكلب والخنـــزير، لا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون ولا يوصفون بالذكورة والأنوثة. فرشتے روشنی کی طرح لطیف ہیں، روشنی کو جس طرح کے قالب میں ڈالا جائے ویسی ہی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ فرشتے کتّے اور خنزیر کی شکل میں نہیں آتے؛ اس لیے کہ یہ قبیح ہیں، اور مذکر و مؤنث ان میں نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ تذکیر و تانیث حیوانات کی صفات ہیں۔ (راجع: النبراس، ص٢٨٧. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/١٦٤٠. وروح المعاني ٢/٨٦، البقرة:٣٠)

فلاسفہ کہتے ہیں کہ ملائکہ عقول عشرہ ہیں۔

اور نصاریٰ کہتے ہیں: الروح المفارق للبدن إذا كان خيرًا فهو ملَك، وإذا كان شرًّا فهو شيطان. والكواكب السعيدة ملائكة، والكواكب المنحوسة شياطين.

بعض فلاسفہ ملائکہ کے وجود کو خارجی نہیں؛ بلکہ ذہنی مانتے ہیں، خیر کی قوت کو ملکی قوت اور شر کی قوت کو شیطانی قوت قرار دیتے ہیں۔ منکر حدیث پرویز کا بھی یہی خیال تھا۔

ملائکہ کی اقسام:

ملائکہ کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم مقربین کی ہے جو ہر وقت عبادت میں مشغول رہتے ہیں۔ اور دوسری قسم مدبرین کی ہے جن کو تکوینی امور سپرد کئے جاتے ہیں، جیسے بارش اور ہوا وغیرہ کا انتظام۔ اور جو کہتے ہیں کہ مدبرین سے مراد اولیاء یا ارواحِ اولیاء ہیں، اس کی اصل شریعت میں نہیں ہے۔

مدبرات کی اقسام:

(۱) سماویہ: آسمان کا نظام۔ (۲) ارضیہ: زمین کا نظام۔ (روح المعاني ٢/٨٧، البقرة:٣٠)

ملائکہ کی لفظی تحقیق:

ملائکۃ: مَلْئك کی جمع: مَلائِك ہے، تا مبالغہ اور کثرت کے لیے ہے۔ ملائکۃ کی اصل لأك ہے، لأكَ اور ألأكَ کا معنی پیغام پہنچانا ہے۔ اور بعض ملائکۃ کو مَلأكٌ کی جمع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: مَلأك اصل میں مألَك تھا، اور مَألَك، أُلوكة سے ہے، اور اُلوكة کا معنی رسالت ہے، تو قلبِ مکانی ہو گا۔

مأْلك کو ملْأك بنانے میں کچھ تکلف پایا جاتا ہے؛ اس لیے کہ جیسے اُلوكة کے معنی رسالت کے ہیں، اسی طرح ألَك کے معنی بھی رسالت کے آتے ہیں، تو قلب مکانی میں تکلف ہے۔

مَلَك اصل میں مأْلك ہے، ہمزہ کثرتِ استعمال سے حذف ہو گیا، تو مَلَك بن گیا؛ اس لیے کہ ہمزہ ثقیل ہے۔(الدر المصون ١/٢٤٩-٢٥١، البقرة:٣٠. روح المعاني ٢/٨٦، البقرة:٣٠)

٦١- وَنُسَمِّي أَهْلَ قِبْلَتِنَا مُسْلِمِيْنَ[(١)] مُؤْمِنِيْنَ، مَا دَامُوا بِمَا جَاءَ[(٢)] بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُعْتَرِفِيْنَ، وَلَهُ[(٣)] بِكُلِّ مَا قَالَ وَأَخْبَرَ مُصَدِّقِيْنَ[(٤)].

ترجمہ: ہم اہل قبلہ کو مسلمان ومؤمن سمجھتے ہیں؛جب تک کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے دین کا اعتراف کرتے رہے اور ان تمام باتوں کی تصدیق کرتے رہیں جو کچھ آپ صلی اللہ علیہ السلام نے فرمایا اور جس کی خبر دی۔

اہل قبلہ کسے کہتے ہیں:

اہل قبلہ ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو خانہ کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے ہیں، اس لیے اہل قبلہ میں تمام اسلامی فرقے داخل ہیں؛ البتہ صرف ان اہل قبلہ کو مومن اور مسلم کہا جاجائے گا جو نماز میں خانہ کعبہ کا استقبال کرنے کے ساتھ دین کی بنیادی باتوں کا اقرار اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کی تصدیق کرتے ہوں۔ ایسا شخص مسلمان ہے، گناہ کے ارتکاب کی وجہ سے وہ گنہگار تو ہوگا، لیکن اسلام سے خارج نہیں، ہاں اگر وہ گناہ کو حلال سمجھے تو پھر اسلام سے خارج ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من صلّى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تُخفِروا اللهَ في ذِمَّته». (صحيح البخاري، رقم:٣٧٨)

جس نے ہماری طرح نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف منہ کیا اور ہمارے ذبیحے کو کھایا تو یہ وہ مسلمان ہے جو اللہ تعالی کی پناہ میں آیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پناہ دی۔ پس تم اللہ تعالی کی دی ہوئی پناہ اور امان کو مت توڑو۔

اس حدیث میں مسلمانوں کے بعض اعمال کو یہود ونصاری اور مجوس ومشرکین سے امتیاز کے لیے اور مسلمان ہونے کی ظاہری علامت کے طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ حقیقت میں مسلمان وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان تعلیمات اور احکام کی تصدیق کرے جو قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہیں جن میں کسی شک وشبہہ کی گنجائش نہ ہو، مثلا: اللہ کی توحید، قیامت وآخرت، پنج وقتہ نماز، رمضان کے روزے، زکوۃ، حج، جنت ودوزخ، ختم نبوت، مستقل مخلوق کی حیثیت سے فرشتوں اور جنات کا وجود، قرآن پاک ہمیشہ رہنے والی اللہ کی کتاب،

---

(١) قوله «مسلمين» سقط من ٢، ٢٥. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ٥ «على ما جاء». وفي (١٥) «ما داموا على الحق المبين و بما جاء...». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٣) قوله «له» سقط من ١٢، ٢٥. والمثبت من بقية النسخ. والصواب حذفه. والله أعلم.

(٤) زاد في ١ بعده «غير مكذبين». وفي (٤) «غير منكرين». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

مومن کے لیے ضروری ہے کہ ایسی تمام باتوں کی تصدیق کرے۔ جو آدمی ان حقیقتوں میں سے کسی ایک کا بھی انکار کرے وہ مسلمان نہیں۔

اشکال: یہ توصحیح ہے کہ ان کی نماز ہماری نماز کی طرح نہیں اور ان کا قبلہ ہمارے قبلہ کی طرح نہیں؛ لیکن یہ توبظاہر صحیح نہیں کہ ان کا ذبیحہ ہمارے ذبیحے کی طرح نہیں؛ کیونکہ وہ تو ہمارا ذبیحہ کھاتے ہیں اور یہود تو اللہ کے نام پر ذبح کرتے ہیں؟

جواب: اس اشکال کے متعدد جوابات میں سے ایک یہ ہے کہ ہم اپنے ذبائح جیسے قربانی میں شعائرِ اسلام کو بلند کرتے ہیں، وہ اس طرح نہیں کرتے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ سب علامات مل کر مسلمانوں کی علامت ہے؛ اگرچہ ایک علامت جیسے اکل ذبیحہ دوسروں میں موجود ہو سکتی ہے۔

صرف قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے والے کو مسلمان نہیں کہتے۔ مسیلمہ کذاب بھی قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتا تھا۔ اسی طرح وہ غالی روافض بھی قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے ہیں جن کا یہ عقیدہ ہے کہ جبریل علیہ السلام کو حضرت علی کے پاس وحی دے کر بھیجا گیا تھا اور وہ غلطی سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلے گئے۔(الفصل في الملل ٤/١٤٠) یا جیسے قادیانی جو ختم نبوت کے منکر ہیں وہ بھی قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے ہیں؛ لیکن مسلمان نہیں۔

مولانا محمد انور بدخشانی صاحب نے مسلمانوں کو اہل قبلہ کہنے کی درج ذیل وجہ تحریر فرمائی ہے: «ووجه تلقيبهم بأهل القبلة أنه لما حول القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة المشرفة أخذ اليهود والمنافقون يطعنون في أمر القبلة، كما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾.(البقرة:١٤٢) فصار الإنكار عن القبلة التي أمر الله سبحانه رسوله والمؤمنين بتولية الوجوه إليها علامة اليهود والمنافقين، كما أن التوجه إلى تلك القبلة صار علامة المؤمنين يعرفون بها...».(تلخيص شرح العقيدة الطحاوية، ص١٢٥)

یعنی مسلمانوں کو اہل قبلہ اس لیے کہتے ہیں کہ جب تحویل قبلہ ہوئی تو یہود اور منافقین نے اعتراضات کیے، اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾ تو خانہ کعبہ کے قبلہ ہونے کا انکار غیر مسلموں کی علامت بن گیا اور کعبہ کو قبلہ تسلیم کرنا مسلمانوں کی علامت بن گئی۔

اشکال: غیر مسلم تو پورے اسلام کا انکار کرتے ہیں پھر قبلہ کے انکار کو کیوں معیار اور کفر کی نشانی قرار دیا گیا۔

جواب: چونکہ منافقین اسلام کے مدعی ہو کر قبلہ پر معترض اور اس سے بیزار تھے تو ان منافقین کی

طرح قیامت تک بہت سارے منافقین جیسے لوگ اسلام کے دعویدار ہو کر اسلام سے بیزار اور اسلامی شعائر پر معترض ہوں گے، اس لیے مسلمانوں کے لیے اہل قبلہ کا لقب اختیار کیا گیا۔ یعنی قبلہ پر اعتراض کرنے والے منافق اسلام کے مدعی تھے اور اندر سے کافر تھے، اسی طرح قیامت تک کچھ لوگ اسلام کے مدعی ہوں گے اور اندر سے مسلمان نہیں ہوں گے وہ منکرین قبلہ کی طرح ہیں۔

علامہ محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے اہل قبلہ کی تعریف میں لکھا ہے: «أهل القبلة في اصطلاح المتكلمين من يُصدِّق بضروريات الدين، أي الأمور التي علم ثبوتها في الشرع واشتهر، فمن أنكر شيئا من الضروريات كحدوث العالم، وحشر الأجساد، وعلم الله سبحانه بالجزئيات، وفرضية الصلاة والصوم لم يكن من أهل القبلة، ولو كان مجاهدًا بالطاعات، وكذلك من باشر شيئًا من إمارات التكذيب كسجود الصنم، والإهانة بأمر شرعي، والاستهزاء عليه، فليس من أهل القبلة. ومعنى «عدم تكفير أهل القبلة» أن لا يُكَفَّر بارتكاب المعاصي، ولا بإنكار الأمور الخفية غير المشهورة».(إكفار الملحدين في ضروريات الدين، ص١٧)

اہل قبلہ وہ ہیں جو دین کی پکی اور مشہور باتوں کو مانتے ہوں، جس نے ضروریات دین کا انکار کیا وہ مسلمان نہیں، جیسے حدوث عالم اور حشر یا اللہ تعالی کے جزئیات پر علم، یا صوم وصلاۃ کی فرضیت کا منکر ہو تو وہ کافر ہے، اگرچہ عبادت میں منہمک ہو۔ اسی طرح اگر کسی میں کفر وتکذیب کی علامت پائی جائے وہ بھی کافر ہے جیسے بت کو سجدہ کرے، یا شریعت کے کسی کام کی توہین کرے وہ اہل قبلہ نہیں۔ اہل قبلہ کو کافر نہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو کافر نہ کہا جائے، اسی طرح اگر کوئی ضروریاتِ دین کے علاوہ کا انکار کرے تو وہ بھی کافر نہیں۔

اور اگر کسی نے ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار کیا تو وہ کافر ہے، اگرچہ وہ باقی چیزوں کا اقرار کرتا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مانعینِ زکاۃ سے قتال کا ارادہ فرمایا، اور جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ اشکال کیا کہ وہ تو کلمہ پڑھتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ کلمہ پڑھنے والے کی جان ومال محفوظ ہے؟ تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ کی قسم! میں ان لوگوں سے ضرور قتال کروں گا جنھوں نے نماز اور زکاۃ کے درمیان تفریق کی۔ عن أبي هريرة، قال: لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم واستُخلِف أبو بكر بعده، وكفَر من كفَر من العرب، قال عمر لأبي بكر: كيف تقاتل الناس؟ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه، إلا بحقه وحسابه على الله»، فقال: والله لأقاتلنَّ مَن فرَّق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه، فقال عمر: فوالله ما

هو إلا أن رأيتُ الله قد شرَح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق». (صحيح البخاري، رقم: ٧٢٨٤)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو چیزوں کے ساتھ مبعوث ہوئے ہیں: ۱- علم نافع، ۲- عمل صالح۔ قال اللہ تعالی: ﴿هُوَ الَّذِيْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ﴾. (الفتح: ۲۸) اللہ وہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچا دین دے کر بھیجا ہے۔

ہدایت سے مراد علم نافع ہے یعنی ان چیزوں پر ایمان لانا ہے جن کا تعلق مسائل اعتقادیہ سے ہے۔ اور دین حق سے مراد وہ احکام شرعیہ ہیں جن کا تعلق عمل سے ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن چیزوں کے ساتھ مبعوث ہوئے ہیں ان پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ انسان امور اعتقادیہ اور احکام شرعیہ پر ایمان رکھے۔

ایمان اور کفر کے درمیان تفریق کے موضوع پر چند کتابیں:

ایمان اور کفر کے درمیان تفریق پر بہت سارے محققین نے رسالے لکھے، خصوصاً قادیانیوں کے اسلام کے دعوی کے بعد یہ مسئلہ پھر زندہ ہوا۔ امام غزالی نے «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» لکھی۔ ابن حجر ہیتمی نے «الإعلام بقواطع الإسلام» لکھی۔ علامہ محمد انور شاہ کشمیری نے «إكفار الملحدين في ضروريات الدين» لکھی۔ مولانا ادریس کاندھلوی نے «أحسن البيان بين الكفر والإيمان» لکھی۔ مولانا مرتضی حسن چاند پوری نے "تحقيق الكفر والإيمان" لکھی۔ مردان کے ایک نوجوان عالم مولانا عبید الرحمن نے "اصولِ تکفیر" لکھی۔

اللہ تعالی نے امت محمدیہ کا نام مسلمان رکھا ہے:

قال اللہ تعالی: ﴿مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرٰهِيْمَ ۭ هُوَ سَمّٰىكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ﴾. (الحج: ۷۸) اپنے باپ ابراہیم کے دین کو مضبوطی سے تھام لو، اُس نے پہلے بھی تمہارا نام مسلم رکھا تھا، اور اس قرآن میں بھی۔

آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ امت محمدیہ کا مسلمان نام اللہ تعالی نے اس کے وجود سے پہلے ہی رکھ دیا تھا۔

ایمان اور اسلام میں مناسبت:

ایمان اور اسلام میں کیا نسبت ہے؟ اس میں چھ اقوال ہیں:

۱- دونوں مترادف ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ ۝﴾. (الذاريات) یعنی جو مومن و مسلم تھے ان کو ہم نے نکالا۔ پس مومن و مسلم ایک

ہے۔

نیز اللہ تعالی نے حضرت موسی علیہ السلام کا قول نقل فرمایا ہے: ﴿يٰقَوْمِ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوْٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّسْلِمِيْنَ ۝۸۴﴾. (یونس) اگر تم مومن اور مسلم ہو تو اللہ تعالی پر توکل کرو۔ معلوم ہوا کہ مومن و مسلم ایک ہے۔

حدیث جبریل میں اسلام کی تشریح ارکانِ خمسہ کے ساتھ کی گئی ہے اور حدیث وفد عبد القیس میں ایمان کی تشریح ارکانِ خمسہ کے ساتھ کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ دونوں ایک ہے۔

۲- دونوں میں عموم خصوص من وجہ ہے۔ ایمان اعتقادات حقہ ہے اعمال ہوں یا نہ ہوں، اور اسلام اچھے اعمال کا نام ہے تصدیق ہو یا نہ ہو۔ مومن صادق میں دونوں جمع ہیں، مومن فاسق میں ایمان ہے اسلام نہیں، اور منافق میں اسلام ہے ایمان نہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا كَمَآ اٰمَنَ النَّاسُ قَالُوْٓا اَنُؤْمِنُ كَمَآ اٰمَنَ السُّفَهَآءُ ؕ اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَآءُ وَلٰكِنْ لَّا يَعْلَمُوْنَ ۝۱۳﴾. (البقرة:۱۳)

یعنی تم مومن نہیں ہو؛ اس لیے صحابہ کی طرح ایمان لاؤ۔

۳- ایمان و اسلام دونوں میں تلازم ہے، ایمان وہ اعتقادات حقہ ہیں جن سے اعمال ظاہر ہوں، اور اسلام وہ اعمال ہیں جن کی بنیاد ایمان و یقین پر ہو۔ ایمان شرعی کے ساتھ اعمال لازم ہیں اور اعمال کے لیے ایمان ضروری ہے۔

۴- دونوں میں تباین اور تغایر ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ؕ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَ لٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ﴾. (الحجرات:۱۴) دیہاتیوں نے ایمان کا دعوی کیا، آپ کہہ دیں کہ تم مسلم ہو، ابھی تک ایمان تمہارے دلوں میں نہیں آیا۔

۵- حافظ ابن رجب کہتے ہیں: جب ایمان اور اسلام جمع ہوتے ہیں تو الگ الگ معنی دیتے ہیں اور جب اکیلے ہوں تو مومن مسلم ہو گا اور مسلم مومن ہو گا۔ إذا اجتمعا تفرقا، وإذا تفرقا اجتمعا. بعض علماء نے نمبر ۵ کو بہتر کہا ہے۔

۶- دونوں میں عموم خصوص مطلق ہے، ایمان اعتقادات و اعمال کا مجموعہ ہے اور اسلام اعمال کا نام ہے؛ اس لیے کلُّ مؤمنٍ مسلمٌ درست ہے، اور ہر مسلم کا مومن ہونا ضروری نہیں۔

روافض کے نزدیک ایمان اور اسلام کے درمیان فرق:

اسی نمبر ۶ کو روافض نے لیا ہے، وہ اپنے آپ کو مومن اور اہل سنت و جماعت کو مسلم اور مخلد فی النار کہتے ہیں، اس لیے انہوں نے اہل سنت و جماعت کے ساتھ تعلقات رکھنے کے لیے اپنی فقہ میں اہل ذمہ کی

طرح مختلف ابواب رکھے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اہل سنت بظاہر دین کے تابعدار ہیں؛ لیکن امامت پر اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے وہ باطن میں مومن نہیں؛ بلکہ مخلد فی النار ہیں۔

شیخ سعید فودہ نے اپنی شرح کے ص ۷۶۲ کے حاشیہ میں لکھا ہے: «وإليك بعض النصوص الدالة على تكفير الشيعة الإمامية لمنكر الإمامة -وإن قالوا بإسلامه ظاهرا- فالإسلام عندهم تابع للأحكام الظاهرية، بخلاف الإيمان، فهو للظاهر والباطن...». إلى آخره.

حالانکہ ایمان اور اسلام جب الگ الگ مذکور ہوں تو مومن مسلم ہے اور مسلم مومن ہے۔ اسلام وہ اعمال ظاہر ہیں جن کی جڑ ایمان ہے، اور ایمان وہ صحیح عقیدہ ہے جس کے اثرات بدن اور زبان پر ظاہر ہوں۔ حقیقی اسلام ایمان کو مستلزم ہے﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾.(آل عمران:۱۹)

ائمہ اور امامت، امامیہ کے نزدیک کیا ہے اور کون ہیں؟:

اثنا عشریہ کے نزدیک ان کے ائمہ یہ ہیں:

۱- حضرت علی رضی اللہ عنہ۔ ۲- حضرت حسن رضی اللہ عنہ۔ ۳- حضرت حسین رضی اللہ عنہ۔ ۴- زین العابدین۔ ۵- محمد باقر۔ ۶- جعفر صادق۔ ۷- موسی کاظم۔ ۸- علی رضا۔ ۹- محمد تقی۔ ۱۰- علی نقی۔ ۱۱- حسن عسکری۔ ۱۲- ان کا امام مہدی۔

یہ ائمہ در حقیقت اہل سنت تھے اور روافض کی اصطلاحی امامت کے قائل ہی نہ تھے۔

ان میں پہلے گیارہ امام عام عادت کے مطابق وفات پاگئے، حسن عسکری کی وفات ۲۶۰ھ میں ہوئی، مگر ان کے بیٹے مہدی بچپن میں معجزانہ طور پر غائب ہوگئے اور غار سر من رآی میں چھپ گئے، اور بقول ان کے قیامت تک ان کی حکومت کا زمانہ ہے ان کے غائب ہونے کے بعد کچھ مدت ان سے خاص خاص سفراء اور اکابر ملاقات کرتے تھے اور درخواست گزاروں کے خطوط اور ہدایا ان کے پاس لیجاتے تھے اور امام مہدی کے جوابات اور ہدایا کے قبول ہونے کی خبر لاتے تھے۔ ان چند سالوں کو غیبتِ صغری اور اس کے بعد والے زمانے کو غیبت کبری کہتے ہیں۔ پھر ان کے بقول ان سے رابطہ منقطع ہوا اور وہ قربِ قیامت میں ظاہر ہوں گے۔

چونکہ حکام کو بڑے بڑے ہدایا ہضم کرنے کا پتا چل گیا اور تحقیق شروع کی تو مجبوراً یہ سلسلہ بند کرنا پڑا۔

ان ائمہ کو شیعہ ائمہ معصومین کہتے ہیں۔

۱- ان اماموں کو ماننا اور پہچاننا ان کے یہاں ایمان کی شرط ہے۔

۲- ان اماموں کی امامت پر ایمان لانے اور اس کی تبلیغ کا حکم سب پیغمبروں کو آسمانی کتابوں کے ذریعہ

آیا ہے۔

۳- ائمہ کی اطاعت ان کے یہاں رسولوں کی اطاعت کی طرح فرض ہے۔

۴- اماموں کا حمل بجائے رحم کے پہلو میں ہوتا ہے۔

۵- اگر ائمہ کو ماننے والے شیعہ ظالم اور فاسق ہوں تو پھر بھی جنتی ہیں۔ ان کے علاوہ متقی بھی جہنمی ہیں۔

۶- ان کے یہاں ائمہ کو ماکان ومایکون کا علم تھا۔

۷- انبیائے سابقین پر نازل ہونے والی توراۃ وانجیل ائمہ کے پاس ہوتی ہے، اور ان کو ان کی اصلی زبان میں پڑھتے ہیں۔

۸- ائمہ پر لوگوں کے اعمال پیش کئے جاتے ہیں۔

۹- ہر جمعہ کی رات ان کو معراج ہوتی ہے۔ وہ عرش تک پہنچتے ہیں اور ان کو بے شمار علوم عطا کئے جاتے ہیں، جو انبیاء اور فرشتوں کے پاس بھی نہیں ہوتے۔

۱۰- شبِ قدر میں اللہ تعالی کی طرف سے ان پر کتاب نازل ہوتی ہے۔

۱۱- ائمہ اپنی موت کا وقت جانتے ہیں۔ ان کی موت ان کے اختیار میں ہوتی ہے۔

۱۲- ان کے پاس انبیائے سابقین کے معجزات ہوتے ہیں۔

۱۳- وہ دنیا اور آخرت کے مالک ہیں۔

۱۴- رسول خدا آخری امام مہدی سے بیعت کریں گے۔

۱۵- وہ حضرت عائشہ کو زندہ کر کے ان کو سزا دیں گے۔

۱۶- وہ کافروں سے پہلے سنیوں کو قتل کریں گے۔

۱۷- ائمہ مختون پیدا ہوتے ہیں۔

۱۸- جب بطن مادر سے نکلتے ہیں تو بلند آواز سے شہادتین پڑھتے ہیں۔

۱۹- ان کو غسل جنابت کی حاجت نہیں۔

۲۰- ان کی آنکھیں سوتی ہیں دل بیدار رہتا ہے۔

۲۱- ان کو جمائی نہیں آتی۔

۲۲- وہ انگڑائی نہیں لیتے۔

۲۳- وہ پیچھے سے آگے کی طرح دیکھ سکتے ہیں۔

۲۴- ان کے پاخانہ سے مشک کی خوشبو آتی ہے۔

۲۵- زمین ان کے پاخانہ کو نگل لیتی ہے۔

مذکورہ بالا عقائد ان کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ حضرت مولانا منظور نعمانی رحمہ اللہ نے "ایرانی انقلاب اور امام خمینی" میں ان کی عبارات نقل فرمائی ہیں۔ مراجع کی عبارات کے لیے اس کتاب کی مراجعت کی جائے۔

٦٢- وَلَا نَخُوضُ فِي اللهِ، وَلَا نُمَارِي فِي الدِيْنِ[1].

ترجمہ: نہ ہم اللہ تعالی کی ذات کے بارے میں بحث کرتے ہیں اور نہ ہی اللہ تعالی کے دین کے بارے میں جھگڑتے ہیں۔

نخوض: نتعمّق في الكلام. کسی معاملے میں گھس جانا۔ بحث ومباحثہ میں مشغول ہونا۔ غور وفکر کرنا۔

نماري: نجادل. مناظرہ کرنا۔ جھگڑنا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «لا ينبغي لأحد أن ينطق في الله تعالى بشيء من ذاته، ولكن يصفه بما وصف به نفسه، ولا يقول فيه شيئا برأيه تبارك الله رب العالمين». (قال ابن جماعة: «نقله القاضي أبو علاء صاعد بن محمد في كتاب الاعتقاد عن أبي يوسف عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى من قوله». (إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص٢١)

اللہ تعالی کی ذات وصفات کی حقیقت تک مخلوق کی رسائی ممکن نہیں:

اللہ تعالی کی ذات کے بارے میں بحث کرنا جائز نہیں؛ کیونکہ انسانی عقل اس کے ادراک سے قاصر ہے۔ اللہ تعالی کی ذات وصفات کی حقیقت تک مخلوق کی رسائی ممکن نہیں۔

العَجز عن دَرَكَ الإدراك إدراكُ ۞ والبحث عن سِرِّ ذات السِّرِّ إشراكُ

(ديوان علي بن أبي طالب، ص١٠٩)

اسی طرح دین کے بارے میں اہل باطل کے شکوک وشبہات پیش کر کے اہل حق سے جھگڑنا جائز نہیں؛ علامہ میدانی نے لکھا ہے: امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ لوگ دو آدمیوں کو پکڑ کر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے پاس لائے اور کہا کہ ایک کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے اور دوسرا کہتا ہے مخلوق نہیں۔ امام صاحب نے فرمایا: ان دونوں کے پیچھے نماز مت پڑھو۔ امام ابو یوسف نے کہا کہ جو خلق قرآن کا قائل ہے اس کے پیچھے نماز نہ پڑھنا تو سمجھ میں آتا ہے، لیکن دوسرے کے پیچھے کیوں نماز نہیں پڑھنی چاہیے؟ امام صاحب نے فرمایا: «إنهما تنازعا في الدين، والمنازعة في الدين بدعة». (شرح العقيدة الطحاوية للميداني، ص٩٥)

البتہ اہل حق علماء کے لیے بوقت ضرورت احقاقِ حق اور باطل کے شبہات کو دور کرنے کے لیے اہلِ باطل سے اچھے طریقے پر مناظرہ درست ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. (النحل: ١٢٥) اپنے رب کے راستے کی طرف لوگوں کو حکمت کے ساتھ اور خوش اُسلوبی سے نصیحت کر کے دعوت دو اور (اگر بحث کی نوبت آئے تو) ان سے بحث بھی اسی

(١) في ١ «دين الله». ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

طریقے سے کرو جو بہترین ہو۔

و قال تعالى: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوٓا أَهْلَ الْكِتٰبِ إِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ ﴾. (العنكبوت:٤٦)

اور اہل کتاب سے بحث نہ کرو، مگر ایسے طریقے سے جو بہترین ہو۔

و قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِيْ حَآجَّ إِبْرٰهٖمَ فِيْ رَبِّهٖٓ أَنْ اٰتٰىهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ ۘ إِذْ قَالَ إِبْرٰهٖمُ رَبِّيَ الَّذِيْ يُحْيٖ وَيُمِيْتُ ۙ قَالَ أَنَا أُحْيٖ وَأُمِيْتُ ۭ قَالَ إِبْرٰهٖمُ فَإِنَّ اللّٰهَ يَأْتِيْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِيْ كَفَرَ ﴾. (البقرة:٢٥٨) کیا آپ نے اس شخص کے حال پر غور کیا جس کو اللہ نے سلطنت کیا دے دی تھی کہ وہ اپنے پروردگار (کے وجود ہی) کے بارے میں ابراہیم سے بحث کرنے لگا؟ جب ابراہیم نے کہا کہ "میرا پروردگار وہ ہے جو زندگی بھی دیتا ہے اور موت بھی" تو وہ کہنے لگا: "میں بھی زندگی دیتا ہوں اور موت دیتا ہوں"۔ ابراہیم نے کہا: "اچھا! اللہ تو سورج کو مشرق سے نکالتا ہے، تم ذرا اسے مغرب سے تو نکال کر لاؤ"۔ اس پر وہ کافر مبہوت ہو کر رہ گیا۔

آیت کریمہ میں اللہ تعالی نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سرکش نمرود سے مناظرے کا تذکرہ فرمایا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے نمرود سے بہترین طریقے پر مناظرہ کیا اور اسے لاجواب کر دیا۔ جب نمرود نے کہا کہ میں احیاء و اماتت کرتا ہوں، تو ابراہیم علیہ السلام سمجھ گئے کہ یہ بے وقوف احیاء اور اماتت کا مطلب نہیں سمجھتا۔ احیاء یہ ہے کہ مردے کو زندہ کیا جائے نہ یہ کہ کسی واجب القتل کو رہا کیا جائے، اور اماتت یہ ہے کہ کسی کو مار دیا جائے گو موت کے اسباب ظاہر یہ نہ ہوں۔ یہ کام اللہ تعالی کرتا ہے۔ تو ابراہیم علیہ السلام دوسری دلیل کی طرف منتقل ہوئے کہ اچھا اللہ تعالی سورج کو مشرق سے نکالتے ہیں تم مغرب سے نکالو، تو نمرود ہکا بکا رہ گیا۔ اگر نمرود یہ کہتا کہ تمہارا رب سورج کو مغرب سے نکالے تو ابراہیم علیہ السلام فرماتے: میں اللہ کا بندہ ہوں اللہ تعالی میرا محکوم نہیں اگر وہ چاہے تو نکال دے گا، ورنہ نہیں۔ نیز جب انبیاء علیہم السلام کا امتحان لیا جاتا ہے تو اللہ تعالی ان کو امتحان میں کامیابی عطا فرماتے ہیں، تو نمرود کی زبان بند ہو گئی۔ لیکن اگر وہ کہتا کہ آپ کا رب اس طرح کر دے تو اللہ تعالی یہ منظر بھی دکھا دیتے۔

٦٣- وَلَا نُجَادِلُ فِي الْقُرْآنِ[١]، وَنَعْلَمُ[٢] أَنَّهُ كَلَامُ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْأَمِيْنُ، فَعَلَّمَهُ سَيِّدَ الْمُرْسَلِيْنَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ[٣] كَلَامُ اللهِ تَعَالَى لَا يُسَاوِيْهِ شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ الْمَخْلُوْقِيْنَ، وَلَا نَقُولُ بِخَلْقِهِ، وَلَا نُخَالِفُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِيْنَ.

ترجمہ: ہم قرآن کے بارے میں جھگڑا نہیں کرتے؛ بلکہ اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ یہ سارے عالم کے پروردگار کا کلام ہے، جبریل علیہ السلام اسے لے کر نازل ہوئے اور سارے نبیوں کے سردار محمد صلی اللہ علیہ کو اس کی تعلیم دی۔ بلاشبہ یہ کلام الٰہی ہے، مخلوق کا کوئی کلام اس کے مساوی نہیں ہو سکتا اور نہ ہی ہم اللہ تعالیٰ کے کلام کو مخلوق کہتے ہیں اور نہ ہم مسلمانوں کی جماعت (اہل السنہ والجماعہ) کی مخالفت کرتے ہیں۔

قرآن کریم کے بارے میں جھگڑنا مؤمن کی شان نہیں:

۱- معتزلہ نے قرآن کریم کے بارے میں مناظرے کا بازار گرم کیا اور خلق قرآن کا مسئلہ ایک فتنے کی شکل میں ظاہر ہوا؛ جبکہ قرآن کریم کے بارے میں جھگڑنا اور آیاتِ متشابہات کی باطل تاویلات میں لگنا مؤمن کی شان نہیں۔ مؤمن کی شان تو یہ ہے کہ وہ اللہ کی کتاب اور اس کی آیتوں پر ایمان رکھتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾. (آل عمران: ۷) جن لوگوں کا علم پختہ ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لاتے ہیں۔ سب کچھ ہمارے پروردگار ہی کی طرف سے ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿مَا يُجَادِلُ فِيْٓ اٰيٰتِ اللّٰهِ اِلَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾. (غافر: ٤) اللہ کی آیتوں میں جھگڑے وہی لوگ پیدا کرتے ہیں جنھوں نے کفر اپنا لیا ہے۔

قرآن اللہ رب العالمین کا کلام ہے:

۲- ہم اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ قرآن اللہ رب العالمین کا کلام ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَا كَانَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ اَنْ يُّفْتَرٰى مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلٰكِنْ تَصْدِيْقَ الَّذِيْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيْلَ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ

---

(١) في ٢ بعده زيادة «بأنه مخلوق حادث، أو من جنس الحروف والأصوات». وفي ٢٢ بعد قوله «والأصوات» زيادة «بل نؤمن بأنه مراد الله وكلامه، ولا نجادل في الآيات المتشابهة ولا نؤول بتأويلات أهل الزيغ ابتغاء الفتنة». وهذا تفصيل حسن. وهو ساقط من بقية النسخ.

(٢) في ١٦ «نشهد». وفي بقية النسخ «نعلم». والمعنى سواء.

(٣) قوله «هو» سقط من ٢، ٤، ٦، ٧، ١٢، ١٩، ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٢٨، ٣٢، ٣٥. ولا يضر المفهوم. وأثبتناه من بقية النسخ.

رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ﴾. (یونس:٣٧) اور یہ قرآن ایسا نہیں ہے کہ اسے کسی نے اپنی طرف سے گھڑ لیا ہو، اللہ نے نہ اُتارا ہو، بلکہ یہ وحی کی اُن باتوں کی تصدیق کرتا ہے جو اس سے پہلے آچکی ہیں اور اللہ نے جو باتیں لوح محفوظ میں لکھ رکھی ہیں، ان کی تفصیل بیان کرتا ہے۔ اس میں ذرا بھی شک کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ اُس ذات کی طرف سے ہے جو تمام جہانوں کی پرورش کرتی ہے۔

و قال تعالی: ﴿ تَنْزِيْلُ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ﴾. (السجدة) ربّ العالمین کی طرف سے یہ ایک ایسی کتاب اُتاری جارہی ہے جس میں کوئی شک کی بات نہیں ہے۔

٣- کلام الٰہی کو حضرت جبریل علیہ السلام لے کر نازل ہوئے جو کہ امانت دار ہیں اور اس وحی کے حامل ہیں جس سے قلوب کو زندگی ملتی ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ ۝ عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ ۝ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ ﴾. (الشعراء)

و قال تعالی: ﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيْلَ فَاِنَّهٗ نَزَّلَهٗ عَلٰى قَلْبِكَ بِاِذْنِ اللّٰهِ ﴾. (البقرة:٩٧) اے پیغمبر! کہہ دیجئے کہ اگر کوئی شخص جبرئیل کا دُشمن ہے تو (ہوا کرے) انھوں نے تو یہ کلام اللہ کی اجازت سے آپ کے دل پر اُتارا ہے۔

٤- اور پھر حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کا کلام پڑھ کر سنایا۔

قال اللہ تعالی: ﴿ وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ۝ عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى ۝ ﴾. (النجم) اور یہ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) اپنی خواہش سے کچھ نہیں بولتے، یہ تو خالص وحی ہے جو ان کے پاس بھیجی جاتی ہے، انہیں ایک مضبوط طاقت والے فرشتے نے تعلیم دی ہے۔

٥- اور یہ قرآن اللہ تعالی کا کلام ہے جو اس کی صفت ازلی ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿ وَ اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ﴾. (التوبة:٦) أي: القرآن. اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ مانگے تو اُسے پناہ دیجئے یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے۔

و قال تعالی: ﴿ يُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّبَدِّلُوْا كَلٰمَ اللّٰهِ ﴾. (الفتح:١٥) منافقین چاہتے ہیں کہ اللہ کا کلام بدل دیں۔

٦- مخلوق کا کلام، کلامِ الٰہی کے برابر نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ قرآن اعجاز اور فصاحت و بلاغت کے جس اعلی معیار پر ہے وہ صرف کلام الٰہی ہی کا خاصہ ہے۔ نیز قرآن اللہ تعالی کی صفت ازلی ہے، اور ظاہر ہے کہ مخلوق کی صفت خالق کی صفت جیسی نہیں ہو سکتی۔

قال اللہ تعالی: ﴿ قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلٰى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا ۝ ﴾. (الإسراء) کہہ دیجئے کہ: اگر تمام انسان اور جنات اس کام پر اِکٹھے بھی

ہو جائیں کہ اس قرآن جیسا کلام بنا کر لے آئیں، تب بھی وہ اس جیسا نہیں لا سکیں گے، چاہے وہ ایک دوسرے کی کتنی مدد کر لیں۔

پھر اللہ تعالی نے فرمایا کہ اگر اس جیسا قرآن پیش نہیں کر سکتے تو صرف دس سورتیں ہی پیش کر دیں۔ ﴿اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَيٰتٍ وَّادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۞﴾. (هود) بھلا کیا یہ لوگ یوں کہتے ہیں کہ یہ وحی اس پیغمبر نے اپنی طرف سے گھڑ لی ہے؟ اے پیغمبر! ان سے کہہ دیجیے: پھر تو تم بھی اس جیسی گھڑی ہوئی دس سورتیں بنا لاؤ، اور اس کام میں مدد کے لیے اللہ کی سوا جس کسی کو بلا سکو بلا لو، اگر تم سچے ہو۔

پھر اللہ تعالی نے فرمایا کہ اگر اس جیسی دس سورتیں نہیں پیش کر سکتے ہو تو صرف ایک سورت ہی پیش کر دو؛ لیکن تم یہ بھی نہیں کر سکتے ہو۔﴿وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۞ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْ وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ ۞﴾. (البقرة) اگر تم اس قرآن کے بارے میں ذرا بھی شک میں ہو جو ہم نے اپنے بندے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) پر اُتارا ہے، تو اس جیسی کوئی ایک سورت ہی بنا لاؤ، اور اگر سچے ہو تو اللہ کے سوا اپنے تمام مدد گاروں کو بلا لو۔ پھر بھی اگر تم یہ کام نہ کر سکو، اور یقیناً کبھی نہیں کر سکو گے، تو ڈرو اُس آگ سے جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہوں گے، وہ کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے۔

۷- قرآن کا اطلاق چونکہ اس کلامِ الہی پر بھی ہوتا ہے جو اللہ تعالی کی صفت ازلی ہے اور اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اس لیے ہم کہتے ہیں کہ القرآنَ كلامُ الله غير مخلوق. اس میں معتزلہ کا رد ہے جو مطلقاً قرآن کریم کو مخلوق اور حادث مانتے ہیں۔ تفصیل «وإنَّ القُرآنَ كلامُ اللهِ، منه بَدَا بلا كيفيَّةٍ قولاً» کے تحت گزر چکی ہے۔

۸- اہل ایمان یعنی اہل السنہ والجماعہ کا متفقہ عقیدہ ہے کہ کلام الہی مخلوق نہیں؛ جبکہ معتزلہ، کرامیہ اور جہمیہ نے قرآن کریم کو مطلقاً مخلوق وحادث کہہ کر مسلمانوں کی مخالفت کی۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ۞﴾. (النساء) اور جو شخص اپنے سامنے ہدایت واضح ہونے کے بعد بھی رسولوں کی مخالفت کرے اور مومنوں کے راستے کے سوا کسی اور راستے کی پیروی کرے، اس کو ہم اسی راہ کے حوالے کر دیں گے جو اس نے خود اپنائی ہے، اور اسے دوزخ میں جھونکیں گے اور وہ بہت بُرا ٹھکانا ہے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من فارق الجماعة قِيدَ شِبر فقد خلع ربقة الإسلام مِن عُنُقه». (سنن الترمذي، رقم: ٢٧٩٠، وقال: حسن صحيح غريب. وسنن أبي داود، رقم: ٤١٣١)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «الجماعة رحمة والفرقة عذاب».(مسند أحمد، رقم:١٨٤٤٩، وإسناده ضعيف)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لن تجمع أمتي على ضلالة، فعليكم بالجماعة، فإن يد الله على الجماعة».(المعجم الكبير للطبراني، رقم:٩١٠٠، عن ابن عمر. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٣٩٣/٥): رواه الطبراني بإسنادين، رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح، خلا مرزوق مولى آل طلحة وهو ثقة)

امام ترمذی نے بھی اس حدیث کو ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے: «إن الله لا يجمع أمتي – أو قال– أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذَّ شذَّ إلى النار». (سنن الترمذي، رقم: ٢٣٠٥. قال الشيخ شعيب الأرناوط: حديث حسن أو صحيح بطرقه وشواهده)

وقال عبد الله بن مسعود: «ما رأى المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رأوا سيِّئًا فهو عند الله سيِّئٌ». (مسند أحمد، رقم:٣٦٠٠، و إسناده حسن)

وقال عبد الله بن مسعود: «إن الله تعالى لن يجمع جماعة محمد على ضلالة».(المستدرك للحاكم، رقم:٨٥٤٥. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي)

٦٤- وَلَا نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ، مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ[1].

٦٥- وَلَا نَقُولُ: لَا يَضُرُّ مَعَ الْإِيمَانِ ذَنْبٌ لِمَنْ عَمِلَهُ.

ترجمہ: جب تک اہل قبلہ (مسلمانوں) میں سے کوئی کسی گناہ کو عقیدے کے اعتبار سے حلال نہ سمجھے ہم اسے کافر قرار نہیں دیتے۔ اور نہ ہی ہم یہ کہتے ہیں کہ اسلام کے ساتھ گناہ کرنے والے کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا۔

کفر کی اقسام:

(۱) کفرِ ارتداد: الكفر الذي يعرض على الإسلام.

(۲) کفرِ نفاق: كون الكفر باطنًا والإسلام ظاهرًا.

(۳) کفرِ انکار: من يعتقد قلبًا، ولكن ينكر ولا ينقاد، كأبي طالب.

(۴) کفرِ دہریت: من يقول بقِدَم الدهر وكونه متصرفًا.

(۵) کفرِ تعطیل: جو اللہ کے وجود کا قائل نہیں۔

(۶) کفرِ شرک: غیر اللہ کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنا۔

(۷) کفرِ ارتیاب: ضروریات دین میں شک کرنا۔

(۸) کفرِ کتابیت: یہود و نصاریٰ جو پرانی آسمانی کتابوں کو مانتے ہیں اور قرآن پر ایمان نہیں لائے۔

(۹) کفرِ جحود: جان بوجھ کر تکبر کی وجہ سے انکار کرے يعرف ولا يُقِرّ به، جیسے ابلیس نے آدم علیہ السلام کی فضیلت کا انکار کیا اور ﴿خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ﴾ کا نعرہ لگایا۔

(۱۰) کفرِ عناد: کسی دشمنی یا حسد کی وجہ سے انکار کرتا ہے، مثلاً اس کے سلسلے اور نسب میں نبوت نہیں آئی تو انکار کر دیا، جیسے ابو جہل۔

(۱۱) کفرِ زندقہ: اسلام کا مدعی ہو اور اسلام پر اعتراضات بھی کرتا ہو، اور در حقیقت لا يتدين بدين کا مصداق ہو۔ یا یوں سمجھ لیں کہ اپنے کفر پر اسلام کا لیبل لگاتا ہے، اسلام کو نہیں مانتا؛ لیکن ماحول کی وجہ سے اپنے کفر پر اسلام کی پالش لگاتا ہے، جیسے عورت کوڑا خانے کی گھاس کو پکا کر مسالوں سے لذیذ بنانے کی کوشش کرے۔ ممکن ہے کہ یہ "زن دیگ" ہو؛ عورت کی دیگ کسی ایک خاص کھانے کے ساتھ مخصوص نہیں، زندیق بھی کسی ایک دین کے ساتھ اپنے آپ کو مقید اور پابند نہیں سمجھتا۔ دیگ کسی خاص طعام کا پابند نہیں،

(۱) سقط من ١ من قوله «لا نكفر» إلى قوله «ما لم يستحله». وهي زيادة حسنة أثبتناها من بقية النسخ.

یہ کسی خاص دین کا پابند نہیں۔ اس زمانے میں ایسے بہت سے لوگ پائے جاتے ہیں۔ یا یہ مطلب ہے کہ آدمی عورت کی دیگ سے کوئی سروکار نہیں رکھتا کہ کیسے پکائی، زندیق کا بھی دین سے کچھ لینا دینا نہیں ہوتا۔ اور غیاث اللغات میں صفحہ ۲۵۰ پر ہے کہ یہ اصل میں زندیک ہے، "ک" برائے تصغیر ہے، "ی" برائے نسبت، اور "زند" زرتشتیوں کی کتاب ہے، جس کے ماننے والے کو زندیق کہتے ہیں، پھر مجازاً بے دین کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔ آسان الفاظ میں زندیق وہ شخص ہے جو کسی دین کا پابند نہ ہو۔

(۱۲) کفرِ الحاد: اسلام کے دعوے کے ساتھ ضروریات دین میں تاویلات کرتا ہو۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ گناہ کے ارتکاب سے مسلمان کا ایمان کمزور ہو جاتا ہے؛ لیکن وہ ایمان سے بالکلیہ خارج نہیں ہوتا، ہاں گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے۔

خوارج کا عقیدہ ہے کہ مومن گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے ایمان سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور مرجئہ کہتے ہیں کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، اس لیے ایمان کے ہوتے ہوئے گناہ مضر نہیں، جیسا کہ کفر کے ہوتے ہوئے طاعت مفید نہیں۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ایمان سے خارج ہو جاتا ہے، لیکن کافر نہیں ہوتا۔ وہ "المنزلۃ بین المنزلتین" کے قائل ہیں، یعنی نہ کافر نہ مسلم۔ البتہ خوارج و معتزلہ دونوں ہی مرتکب کبیرہ کو مخلد فی النار سمجھتے ہیں۔

معصیت کی تقسیم اور کبائر سے متعلق تفصیل مصنف کی عبارت «وأهلُ الكبائِر من أمة محمدٍ صلى الله عليه وسلم في النَّار لا يَخلُدُون، إذا ماتُوا وهم مُوَحِّدُون» کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

٦٦- وَنَرْجُو لِلْمُحْسِنِيْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ أَنْ يَعفُوَ عَنْهُمْ، وَيُدْخِلَهُمُ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِهِ،[(١)] وَلَا نَأْمَنُ عَلَيْهِمْ،[(٢)] وَلَا نَشْهَدُ لَهُمْ بِالْجَنَّةِ[(٣)]، وَنَسْتَغْفِرُ لِمُسِيْئِهِمْ، وَنَخَافُ عَلَيْهِمْ[(٤)]، وَلَا نُقَنِّطُهُمْ[(٥)].

ترجمہ: ہم مومنین میں سے نیک لوگوں کے بارے میں امید رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو معاف فرمادے گا اور انہیں اپنی رحمت سے جنت میں داخل فرمائے گا؛ لیکن ہم ان کے بارے میں بے خوف بھی نہیں ہوتے اور نہ ان کے بارے میں جنت کی گواہی دیتے ہیں۔ اور ہم گنہگار مومنین کے لیے مغفرت کی دعا کرتے ہیں، اور ان کے بارے میں اللہ کی گرفت سے ڈرتے ہیں؛ لیکن ہم انہیں مایوس بھی نہیں کرتے۔

مؤمنین صالحین کے لیے دخول جنت کی امید تو ہے؛ لیکن ان کے لیے جنت کی گواہی دینا درست نہیں:

دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے، اعمال سے نہیں؛ اس لیے ہم نیک لوگوں کے لیے دخول جنت کی امید تو رکھتے ہیں؛ لیکن ایسے اعمال کے ارتکاب سے محفوظ نہیں سمجھتے جو ایمان یا اعمال صالحہ کے ثواب کو ختم کردینے والے ہیں۔ اور نہ ہی یقین کے ساتھ دخول جنت کی گواہی دیتے ہیں، سوائے ان لوگوں کے جن کے لیے قرآن یا احادیث میں جنت کی بشارت دی گئی ہے۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔

گنہگار اہل ایمان کے بارے میں گرفت کا خوف تو ہے؛ لیکن مغفرت سے ناامیدی نہیں:

اہل ایمان میں سے جو لوگ گنہگار ہیں ان کے بارے میں گناہوں کی وجہ سے گرفت کا خوف تو ہے؛ لیکن اس کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مغفرت کی امید بھی ہے؛ اس لیے ہم ان کے لیے استغفار کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کے بارے میں فرمایا: ﴿يَرْجُوْنَ رَحْمَتَهٗ وَيَخَافُوْنَ عَذَابَهٗ﴾. (الإسراء:٥٧) وہ اللہ

---

(١) قوله «أن يعفو عنهم، ويدخلهم الجنة برحمته» أثبتناه من ٤، ١٦، ١٧، ٣٣، وهي زيادة حسنة من حيث تعيين معنى الرجاء. وهو ساقط من بقية النسخ. وسقط من ٣٥ قوله «من المؤمنين».

(٢) في ٧ بعده زيادة «ونخاف عليهم كما نخاف على أنفسنا، ونستغفر لهم كما نستغفر لأنفسنا».

(٣) قوله «ولا نشهد لهم بالجنة» سقط من ٢. و سقط من ٨ قوله «بالجنة». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) قوله «ونخاف عليهم» سقط من ٧. وفي ١٢ «ونخاف على محسنهم». والمثبت من بقية النسخ.

(٥) وفي ١٣، ٢٢ بعده زيادة «من رحمة الله». والمعنى سواء.

کی رحمت کے امیدوار رہتے ہیں، اور اس کے عذاب سے ڈرتے ہیں۔

١ - «وَنَرْجُو لِلْمُحْسِنِيْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ، وَيُدْخِلَهُمُ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِهِ»:

دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے، یا اعمال سے؟

معتزلہ کہتے ہیں کہ دخولِ جنت عمل سے ہے، نہ کہ فضل سے۔(البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ٥/٥٥)

قرآن کریم میں بہت سی جگہوں پر دخولِ جنت کی نسبت اعمال کی طرف کی گئی ہے، مثلاً: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ۝﴾. (النحل) جو عمل تم کرتے رہے ہو اُس کے صلے میں جنت میں داخل ہو جاؤ۔

﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ۝﴾. (الزخرف:٧٢) اور یہ وہ جنت ہے جس کا تمہیں تمہارے اعمال کے بدلے وارث بنادیا گیا ہے۔

ایک حدیث میں آیا ہے: «لن يُدخِلَ أحدًا عَمَلُه الجنةَ»، قالوا: و لا أنتَ يا رسول الله؟ قال: «لا، ولا أنا إلاّ أن يتغمَّدني الله بفضل ورحمةٍ». (صحيح البخاري، رقم:٥٦٧٣)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی بھی جنت میں اپنے عمل سے نہیں جاسکتا۔ صحابہ نے عرض کیا: کیا آپ بھی یارسول اللہ! فرمایا: میں بھی اِلا یہ کہ اللہ تعالی مجھے اپنی رحمت سے ڈھانپ لیں۔

اہل سنت وجماعت ان دونوں باتوں میں کہ جنت عمل سے ہے یا فضل سے ہے؟ مختلف تطبیقات کرتے ہیں، جن کا خلاصہ چھ ہیں:

١- عمل سبب ظاہری احسانی ہے، سبب حقیقی نہیں۔ سبب حقیقی اللہ تعالی کا فضل اور حسن توفیق ہے۔

٢- عمل سبب ہے مگر سبب السبب نہیں، اصلی سبب فضل اور توفیق ہے، جیسے ہم کہدیں کہ فلاں آدمی کا تقوی اس کے شیخ کی محنت کا ثمرہ ہے؛ لیکن سبب السبب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کی تعلیمات ہیں۔

٣- عمل مقبول سبب ہے، ہر قسم کا عمل سبب نہیں؛ لیکن اس پر اشکال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل کی سببیت کی نفی فرمائی، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل مقبول ہے، عام عمل نہیں۔

٤- عمل دائمی سبب جنت ہے اور عمل غیر مستمر دخول اولی کا سبب نہیں۔

٥- ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ۝﴾ میں عمل سے ایمان مراد ہے، تو عمل یعنی ایمان سبب جنت ہے اور دوسرے اعمال بغیر فضل الہی کے سبب نہیں۔

٦- جس حدیث میں عمل پر جنت مرتب نہ ہونے کا ذکر ہے اس میں باء عوض کے لیے ہے، اور جس عمل پر جنت مرتب ہے اس میں باء مصاحبت کے لیے ہے۔ یعنی جنت دائمی عمل کے عوض نہیں، کیونکہ

عوض اور معوض عنہ عرف میں برابر ہوتے ہیں اور دائمی جنت چند روزہ عمل کے ساتھ کہاں برابر ہے؟ ہاں عمل اور جنت میں مصاحبت اور مقارنت ہے۔

بندے کے اعمال کی جزا وسزا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، یا نہیں؟

معتزلہ کہتے ہیں: العمل أمرٌ شاقٌ يجب أجرُه. یعنی احکاماتِ الٰہیہ پر عمل کرنا ایک مشکل کام ہے؛ اس لیے اس کی جزا وسزا اللہ پر واجب ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: اگر بندے کی تمام طاعات کو جمع کیا جائے تو بھی جنت کی ایک نعمت کا مقابلہ نہیں ہو سکتا۔ نیز اللہ تعالیٰ حاکم ہے، اگر اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب ہو جائے، تو حاکم محکوم بن جائے گا۔

معتزلہ کہتے ہیں: لو لم يجب على الله تعالى ثوابُ المطيع لأدّى إلى الكسل.

جواب: ظن الثواب يدفع الكسل. اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ثواب کی امید اور عقاب کا خوف سستی اور کاہلی کو دور کردے گا۔ دنیا کا پورا کاروبار ظن پر چلتا ہے، تجارت، زراعت، صنعت؛ سب کے نتائج ظنی ہیں۔ اور ایمان نام ہے رجا اور خوف کے درمیان رہنے کا۔

معتزلہ: لو لم يجب لكذب النصوص، مثال کے طور پر نماز پر یہ اجر ہے اور روزہ پر یہ اجر ہے۔

جواب: كلامنا في الوجوب، أي: ليس بواجب على الله، لا في الوقوع.

معتزلہ: اگر عاصی کا عقاب واجب نہ ہو تو معاصی پر لوگوں کی جرأت بڑھ جائے گی۔

جواب: ظن العقاب يكفي لدفع الجرأة.

معتزلہ: لو لم يعاقب العاصي لأدّى إلى تسوية العاصي والمطيع.

جواب: ثواب کی امید اور عقاب کا خوف دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔ مطیع کے لیے رفعِ درجات کی امید ہے اور عاصی کے لیے عقوبات کا خوف ہے، تو کیسے برابر ہوئے؟!

معتزلہ اس آیت کریمہ سے بھی استدلال کرتے ہیں: ﴿وَمَنْ يَّخْرُجْ مِنْۢ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ اَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ﴾. (النساء: ۱۰۰) علیٰ وجوب کے لیے آتا ہے، جیسے: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾. (آل عمران: ۹۷) میں علیٰ وجوب کے لیے ہے، ﴿وَقَعَ﴾ أي: وجب، جیسا کہ اس کے برعکس وجب بمعنی وقع آتا ہے، جیسے: ﴿فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهَا﴾. (الحج: ۳۶) أي: وقعت جنوبها.

جواب: یہاں وجوبِ احسانی مراد ہے، نہ کہ قانونی۔ اور وجوب احسانی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے ذمہ لیا ہے، کسی اور نے واجب نہیں کیا، جیسے: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ

رِزْقُهَا﴾.(هود:٦) کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ اللہ تعالیٰ پر رزق دینا واجب ہے؛ بلکہ یہ اس کا فضل اور مخلوق پر احسان ہے، اور اللہ تعالیٰ نے از خود یہ ذمہ داری اپنے اوپر لی ہے، یعنی یہ وجوب تفضّلی ہے، وجوب استحقاقی نہیں۔(راجع: شرح المقاصد، المقصد السادس، الفصل الثاني، المبحث التاسع: الثواب فضل ١٢٥/٥-١٢٩)

٢- «وَلاَ نَأْمَنُ عَلَيْهِمْ» یعنی ہم صالح مومنین کو ایسے اعمال کے ارتکاب سے محفوظ نہیں سمجھتے جو ایمان ہی کو ختم کردے جیسے کفر اور نفاق، یا اعمال صالحہ کے ثواب کو ختم کردے جیسے عجب اور ریا وغیرہ؛ کیونکہ وہ معصوم نہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللّٰهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخٰسِرُوْنَ ۝﴾.(الأعراف:٩٩) اللہ کی دی ہوئی ڈھیل سے وہی لوگ بے فکر ہو بیٹھتے ہیں جو آخر کار نقصان اُٹھانے والے ہوتے ہیں۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ أحدَكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينها وبينه إلا ذِراعٌ، فيَسبِق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيَدخُل النارَ، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينها وبينه إلا ذراع، فيَسبِق عليه الكتاب، فيعمل عملَ أهل الجنة فيَدخُلها».(صحيح البخاري، رقم:٧٤٥٤)

مصنف کی عبارت «وَالأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِمِ» کے تحت اس جیسی اور بھی روایات ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

٣- «ولا نشهدُ لهم بالجنَّة». یعنی اہل ایمان میں سے جس کے لیے نصوص میں جنتی ہونے کی بشارت نہیں دی گئی ہے، ہم اس کے لیے یقینی طور پر جنتی ہونے کی گواہی نہیں دیتے۔

اہلِ ایمان کے لیے جنت کی گواہی:

اہل ایمان کے لیے جنت کی گواہی کے سلسلے میں متعدد اقوال ہیں:

١- صرف انبیائے کرام کے لیے جنت کی یقینی گواہی دی جاسکتی ہے؛ کیونکہ تمام انبیاء معصوم اور اللہ کے مقرب بندے ہوتے ہیں۔

٢- ان اہلِ ایمان کے بارے میں بھی جنت کی گواہی دی جاسکتی ہے جن کا جنتی ہونا نصوص سے ثابت ہے۔ جیسے عشرہ مبشرہ، حضرت حسن و حسین، حضرت فاطمہ، ثابت بن قیس، اصحاب بدر، اصحاب حدیبیہ وغیرہ رضی اللہ عنہم۔

عن عبد الرحمن بن عوف قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعليٌّ في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد في الجنة، وسعيد في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة».(سنن الترمذي، رقم:٣٦٨٠، وإسناده صحيح)

ان کے ناموں کے اشارات کو ہم نے اس شعر میں جمع کیا ہے:

وہ صحابہ جن کو جنت میں ملی تسکین ہے ۞ چار عین طا و زا و دو الف دو سین ہیں

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة».(سنن الترمذي، رقم:٣٧٠١، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «فاطمة سيدة نساء أهل الجنة».(سنن الترمذي، رقم:٣٤١٤، وقال: حديث حسن. والمستدرك للحاكم، رقم:٤٧٣٣. وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لعل الله اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد وجبت لكم الجنة، أو فقد غفرت لكم».(صحيح البخاري، رقم:٣٦٨٤)

اوراہل حدیبیہ کے بارے میں خود اللہ تعالی کا فرمان ہے:﴿لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾.(الفتح:١٨)

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جسے جنتی سمجھیں، اس کے جنتی ہونے کی گواہی وحی کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ ہم کسی مسلمان کے حق میں جنت کی قوی امید رکھ سکتے ہیں، قطعی گواہی نہیں دے سکتے۔عن أنس رضي الله عنه قال: مروا بجنازة فأثنوا عليها خيرا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: وجبت. ثم مروا بأخرى فأثنواعليها شرًّا، فقال: وجبت. فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما وجبت؟ قال: هذا أثنيتم عليه خيرًا فوجبت له الجنة، وهذا أثنيتم عليه شرًّا فوجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض».(صحيح البخاري، رقم:١٢٧٨.صحيح مسلم، رقم:١٥٨٧)

لیکن دوسری حدیث میں یہ بھی وارد ہے کہ صحابہ کرام ایک شخص کو جنتی سمجھ رہے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جہنمی ہونے کی خبر دی۔ عن سهل قال: التقى النبي صلى الله عليه وسلم والمشركون في بعض مغازيه، فاقتتلوا، فمال كلٌّ قوم إلى عسكرهم، وفي المسلمين رجل لا يدع من المشركين شاذّةً ولا فاذّةً إلا اتبعها فضربَها بسيفه، فقيل: يا رسول الله، ما أجزأ أحدٌ ما أجزأ فلانٌ، فقال: «إنه من أهل النار»، فقالوا: أيُّنا من أهل الجنة، إن كان هذا من أهل النار؟ فقال رجلٌ من القوم: لأتبعنَّه، فإذا أسرع وأبطأ كنتُ معه، حتى جُرِحَ، فاستعجل الموتَ، فوضع نِصاب سيفه بالأرض، وذُبابَه بين ثدييه، ثم تحامل عليه فقَتَل نفسَه، فجاء الرجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أشهد أنك رسول الله، فقال: «وما ذاك؟» فأخبره، فقال: «إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس، وإنه لمن أهل النار، ويعمل بعمل أهل النار، فيما يبدو للناس، وهو من أهل الجنة».(صحيح البخاري، رقم:٤٢٠٧)

سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مشرکین یعنی یہودِ خیبر کے خلاف صف آرا ہوئے اور جنگ کی، پھر لوگ اپنے خیموں کی طرف واپس ہوئے۔ اس جنگ میں مسلمانوں

میں ایک شخص تھا جسے یہودیوں کا کوئی بھی فرد مل جاتا تو وہ اس کا پیچھا کر کے اسے قتل کیے بغیر نہیں رہتا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کسی نے اس کی بہادری کا تذکرہ کیا کہ جتنا بہادر یہ شخص ہے اتنا بہادر تو کوئی بھی نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وہ اہل دوزخ میں سے ہے"۔ صحابہ نے کہا: اگر یہ شخص جہنمی ہے تو پھر ہم میں سے کون جنتی ہو سکتا ہے! ایک صحابی نے اس پر کہا کہ میں اس کے ساتھ ساتھ رہوں گا، پھر وہ اس کے پیچھے ہو لیے، جہاں وہ ٹھہر جاتا یہ بھی ٹھہر جاتے اور جہاں وہ دوڑ کر چلتا یہ بھی دوڑنے لگتے۔ پھر وہ شخص زخمی ہو گیا اور چاہا کہ جلدی موت آجائے، اس لیے اس نے اپنی تلوار زمین میں گاڑ دی اور اس کی نوک سینے کے مقابل میں کر کے اس پر گر پڑا اور اس طرح خود کشی کا مرتکب ہوا۔ اب وہ صحابی جو اس کے پیچھے پیچھے لگے ہوئے تھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت حاضر ہوئے اور عرض کیا: میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا بات ہے؟ ان صحابی نے پورا واقعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتا دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک شخص زندگی بھر بظاہر جنت والوں کے سے عمل کرتا ہے، حالانکہ وہ اہل دوزخ میں سے ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسرا شخص بظاہر زندگی بھر اہل دوزخ کے سے عمل کرتا ہے اور وہ جنتی ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ مسلمانوں کا کسی کو نیک وصالح اور جنتی سمجھنا یہ مبشرات کے قبیل سے ضرور ہے اور ایسے شخص کے جنتی ہونے کی امید قوی ہے؛ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «یُوشِكُ أن تعرفوا أهل الجنة، من أهل النار»، قالوا: بم ذاك؟ يا رسول الله؟ قال: «بالثناء الحسن، والثناء السيئ، أنتم شهداء الله بعضكم على بعض». (سنن ابن ماجه، رقم: ٤٢٢١، وإسناده حسن) قریب ہے کہ تم اہل جنت اور اہل جہنم کو پہچان لو۔ صحابہ نے عرض کیا: وہ کیسے یا رسول اللہ! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اچھی یا بُری تعریف کے ذریعے، تم ایک دوسرے پر اللہ کے گواہ ہو۔

لیکن قطعیت کے ساتھ اس کے جنتی ہونے کی گواہی نہیں دی جاسکتی ہے؛ چنانچہ ایک بچے کے انتقال پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: یہ تو جنت کی چڑیا ہے، یعنی جنتی ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو تنبیہ فرمائی کہ اللہ تعالی نے بعض لوگوں کو جنت کے لیے پیدا کیا ہے اور بعض کو جہنم کے لیے، تمہیں کیا خبر کہ کون جنتی ہے اور کون جہنمی! عن عائشة أم المؤمنين قالت: توفي صبيٌّ فقلت: طوبى له عصفور من عصافير الجنة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أولا تدرين أن الله خلق الجنة وخلق النار، فخلق لهذه أهلا، ولهذه أهلا». (صحيح مسلم، رقم: ٤٨١٢)

حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد ام العلاء رضی اللہ عنہا نے ان کے بارے میں فرمایا: «فشهادتي عليك لقد أكرمك الله». (صحيح البخاري، رقم: ٢٦٨٧) میں گواہی دیتی ہوں کہ اللہ تعالی

نے آپ کو ضرور معزز اور مکرم بنایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا آپ کو معلوم ہے کہ اللہ تعالی نے ان کو معزز کر دیا؟

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غیب کی چیز یا خبر کے بارے میں یقینی شہادت کا لفظ استعمال نہیں کرنا چاہئے۔ شارحین نے لکھا ہے کہ أشهد کے الفاظ قسم کے قائم مقام ہیں، تو شہادت اور قسم مشاہدہ والے واقعہ پر ہوتی ہے جو یہاں نہیں پایا جاتا۔ نیز ایسے موقع پر امید کے الفاظ مناسب ہیں شہادت کا لفظ مناسب نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مناسب الفاظ کی تعلیم دیتے تھے اور نامناسب الفاظ کو پسند نہیں فرماتے تھے۔

۴- «ونَستَغفِرُ لِمُسِيئِهم» یعنی اللہ تعالی نے ہمیں مغفرت طلب کرنے کا حکم دیا ہے؛ اس لیے ہم گنہگار اہل ایمان کے لیے استغفار کرتے ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ۭ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا ⑩﴾. (نوح) اپنے پروردگار سے مغفرت مانگو، یقین جانو وہ بہت بخشنے والا ہے۔

نیز انبیاء و صالحین اور ملائکہ بھی اہل ایمان کے لیے استغفار کرتے ہیں۔

حضرت نوح علیہ السلام نے فرمایا: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِيْ وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَّ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ﴾. (نوح: ۲۸) میرے پروردگار! میری بھی بخشش فرما دیجئے، میرے والدین کی بھی، ہر اُس شخص کی بھی جو میرے گھر میں ایمان کی حالت میں داخل ہوا ہے اور تمام مومن مردوں اور مومن عورتوں کی بھی۔

اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: ﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لِيْ وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَوْمَ يَقُوْمُ الْحِسَابُ ④١﴾. (إبراهيم) اے ہمارے پروردگار! جس دن حساب قائم ہوگا، اُس دن میری بھی مغفرت فرمائیے، میرے والدین کی بھی، اور ان سب کی بھی جو ایمان رکھتے ہیں۔

وقال تعالى حكايةً عن يعقوب عليه السلام: ﴿ قَالَ سَوْفَ اَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّيْ ۭ اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ ⑨٨﴾. (یوسف) یعقوب نے کہا: میں عنقریب اپنے پروردگار سے تمہاری بخشش کی دعا کروں گا۔ بیشک وہی ہے جو بہت بخشنے والا، بڑا مہربان ہے۔

وقال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللّٰهَ ۭ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ⑥٢﴾. (النور) اے پیغمبر! اُن (اہل ایمان) کے لیے مغفرت کی دعا کیا کرو۔ یقیناً اللہ بہت بخشنے والا، بڑا مہربان ہے۔

وقال تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ﴾. (محمد: ۱۹)

اے پیغمبر! اپنے قصور پر بھی بخشش کی دُعا مانگتے رہو اور مسلمان مردوں اور عورتوں کی بخشش کی بھی۔

وقال تعالى: ﴿ وَ الَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ﴾. (الحشر: ۱۰) اور جو ان کے بعد آئے، وہ یہ کہتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہماری بھی مغفرت

فرمائیے اور ہمارے ان بھائیوں کی بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں۔

و قال تعالیٰ: ﴿ اَلَّذِیۡنَ یَحۡمِلُوۡنَ الۡعَرۡشَ وَ مَنۡ حَوۡلَهٗ یُسَبِّحُوۡنَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَ یُؤۡمِنُوۡنَ بِهٖ وَ یَسۡتَغۡفِرُوۡنَ لِلَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا﴾. (غافر:٧) وہ فرشتے جو عرش کو اُٹھائے ہوئے ہیں اور جو اس کے گرد ہیں، وہ سب اپنے پروردگار کی حمد کے ساتھ اُس کی تسبیح کرتے رہتے ہیں، اور اس پر ایمان رکھتے ہیں اور جو لوگ ایمان لے آئے ہیں اُن کے لیے مغفرت کی دعا کرتے ہیں۔

٥- «ونَخافُ عَلَيْهِمْ» یعنی ہم گنہگار مومنین کے بارے میں اللہ کے عقاب سے ڈرتے ہیں؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے برے اعمال پر وعید فرمائی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿مَنۡ یَّعۡمَلۡ سُوۡٓءًا یُّجۡزَ بِهٖ﴾. (النساء:١٢٣) جو بھی بُرا عمل کرے گا اس کی سزا پائے گا۔

و قال تعالیٰ: ﴿ وَ مَنۡ یَّعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَّرَهٗ ﴿٨﴾﴾. (الزلزال) اور جس نے ذرہ برابر کوئی برائی کی ہوگی، وہ اسے دیکھے گا۔

٦- «ولا نُقَنِّطُهُمْ». یعنی ہم گنہگار مومنین کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہیں کریں گے؛ اس لیے کہ اس کی رحمت سے مایوسی کفر ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ قَالَ وَ مَنۡ یَّقۡنَطُ مِنۡ رَّحۡمَةِ رَبِّهٖۤ اِلَّا الضَّآلُّوۡنَ ﴿٥٦﴾﴾.
(الحجر:٥٦) ابراہیم علیہ السلام نے کہا: اپنے رب کی رحمت سے گمراہوں کے سوا کون نااُمید ہو سکتا ہے؟

و قال تعالیٰ: ﴿ اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغۡفِرُ اَنۡ یُّشۡرَكَ بِهٖ وَ یَغۡفِرُ مَا دُوۡنَ ذٰلِكَ لِمَنۡ یَّشَآءُ﴾. (النساء:٤٨) بے شک اللہ تعالیٰ اس بات کو معاف نہیں کرتا کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرایا جائے، اور اس سے کمتر ہر بات کو جس کے لیے چاہتا ہے معاف کر دیتا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿ وَ اٰخَرُوۡنَ اعۡتَرَفُوۡا بِذُنُوۡبِهِمۡ خَلَطُوۡا عَمَلًا صَالِحًا وَّ اٰخَرَ سَیِّئًا ؕ عَسَی اللّٰهُ اَنۡ یَّتُوۡبَ عَلَیۡهِمۡ ؕ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوۡرٌ رَّحِیۡمٌ ﴿١٠٢﴾﴾. (التوبة) اور کچھ لوگ وہ ہیں جنہوں نے اپنی کوتاہیوں کا اعتراف کر لیا ہے۔ انھوں نے ملے جلے عمل کئے ہیں، کچھ نیک کام، اور کچھ بُرے۔ امید ہے کہ اللہ ان کی توبہ قبول کر لے گا۔ یقیناً اللہ بہت بخشنے والا، بڑا مہربان ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿ وَ اِنۡ تُبۡدُوۡا مَا فِیۡۤ اَنۡفُسِكُمۡ اَوۡ تُخۡفُوۡهُ یُحَاسِبۡكُمۡ بِهِ اللّٰهُ ؕ فَیَغۡفِرُ لِمَنۡ یَّشَآءُ وَ یُعَذِّبُ مَنۡ یَّشَآءُ﴾. (البقرة:٢٨٤) اور جو باتیں تمہارے دِلوں میں ہیں، خواہ تم ان کو ظاہر کرو یا چھپاؤ، اللہ تم سے ان کا حساب لے گا۔ یعنی انسان جان بوجھ کر جو غلط عقیدے دل میں رکھے، یا کسی گناہ کا سوچ سمجھ کر بالکل پکا ارادہ کر لے تو اس کا حساب ہوگا۔ پھر جس کو چاہے گا معاف کر دے گا، اور جس کو چاہے گا سزا دے گا۔

و قال تعالیٰ: ﴿ قُلۡ یٰعِبَادِیَ الَّذِیۡنَ اَسۡرَفُوۡا عَلٰۤی اَنۡفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُوۡا مِنۡ رَّحۡمَةِ اللّٰهِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ یَغۡفِرُ

الذُّنُوبَ جَمِيعًا ۭ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾. (الزمر:٥٣) آپ کہہ دیجئے: اے میرے وہ بندو! جنھوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کر رکھی ہے، اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہو۔ یقین جانو اللہ سارے کے سارے گناہ معاف کر دیتا ہے۔ یقیناً وہ بہت بخشنے والا، بڑا مہربان ہے۔

٦٧- وَالْأَمْنُ وَالْإِيَاسُ يَنْقُلَانِ عَنْ الْمِلَّةِ[١]، وَسَبِيلُ الْحَقِّ بَيْنَهُمَا لِأَهْلِ الْقِبْلَةِ[٢].

ترجمہ: (اللہ کے عذاب سے) بے خوفی اور (اللہ کی رحمت سے) ناامیدی دونوں ہی انسان کو ملت اسلام سے خارج کر دیتے ہیں؛ جبکہ اہل قبلہ (مسلمانوں) کے لیے حق کا راستہ ان دونوں کے درمیان ہے۔

بے خوفی اور ناامیدی دونوں ہی اسلام سے خارج کرنے والی چیزیں ہیں:

معصیت میں نہ پڑنے کا اطمینان یا اللہ تعالی کے عذاب سے بے خوفی اور اس کی رحمت سے ناامیدی دونوں ہی اسلام سے خارج کرنے والی چیزیں ہیں؛ کیونکہ اللہ تعالی نے رحمت کا وعدہ فرمایا ہے اور عذاب سے ڈرایا ہے اور اللہ تعالی دونوں پر قادر ہے؛ اس لیے رحمت سے ناامیدی اللہ تعالی کے بارے میں اس کے عفو ودرگزر پر قادر نہ ہونے کے گمان کے مساوی ہے۔ اسی طرح عذاب سے بے خوفی اللہ تعالی کے بارے میں اس کے عذاب پر قادر نہ ہونے کے گمان کے مساوی ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں اسلام سے خارج کرنے والی ہیں۔

قال اللہ تعالی: ﴿ أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ ۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٩٩﴾ ﴾. (الأعراف) بھلا کیا یہ لوگ اللہ کی دی ہوئی ڈھیل (کے انجام) سے بے فکر ہو چکے ہیں؟ (اگر ایسا ہے) تو (یہ یاد رکھیں کہ) اللہ کی دی ہوئی ڈھیل سے وہی لوگ بے فکر ہو بیٹھتے ہیں جو آخر کار نقصان اُٹھانے والے ہوتے ہیں۔

و قال تعالی: ﴿ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ﴿٨٧﴾ ﴾. (یوسف: ٨٧) یقین جانو، اللہ کی رحمت سے وہی لوگ نااُمید ہوتے ہیں جو کافر ہیں۔

مومن اللہ کے عذاب سے خوفزدہ اور اس کی رحمت کا امیدوار ہوتا ہے:

اللہ تعالی مومنین صالحین کی عبادت کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ﴿ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾. (السجدة: ١٦) ان کے پہلو (رات کے وقت) اپنے بستروں سے بے وفائی کر کے جدا ہوتے ہیں وہ اپنے پروردگار کو ڈر اور اُمید (کے ملے جذبات) کے ساتھ پکار رہے ہوتے ہیں۔

و قال تعالی: ﴿ وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾. (الأعراف) اور اُس کی عبادت اس طرح کرو کہ دل میں خوف بھی ہو اور اُمید بھی۔ یقیناً اللہ کی رحمت نیک لوگوں سے قریب ہے۔

---

(١) في ١٦، ٣٢ «ملة الإسلام». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «لأهل القبلة» سقط من ٢. والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

و قال تعالى: ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾. (الأنبياء: ٩٠)

و قال تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾. (الإسراء: ٥٧)

وعن أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على شابٍّ وهو في الموت فقال: كيف تجِدُك؟ قال: والله يا رسول الله أني أرجو الله، وإني أخاف ذُنوبي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يجتمعان في قلب عبدٍ في مثل هذا الموطن إلا أعطاه الله ما يرجو، وآمنه ممّا يَخاف». (سنن الترمذي، رقم: ٩٠٥. وقال الترمذي: هذا حديث حسن)

اللہ تعالیٰ کی رحمت کی امید میں غلو اس کے عذاب سے مطمئن ہونا ہے، جو کہ مرجئہ کا مذہب ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایمان کے ہوتے ہوئے معصیت سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ اور اس کے عذاب کے خوف میں غلو اس کی مغفرت سے ناامید ہونا ہے، جو کہ معتزلہ اور خوارج کا مذہب ہے، اسی لیے وہ مرتکب کبیرہ کو خارج از ایمان سمجھتے ہیں۔ اور ان دونوں میں اعتدال اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ہے۔

عمل پر آمادہ کرنے والی تین چیزیں:

تین چیزیں انسان کو عمل پر آمادہ کرتی ہیں: ۱- محبت، ۲-امید، ۳-خوف۔ اہل ایمان اللہ تعالیٰ کی عبادت اس کی محبت، اس کی رحمت اور اس کے فضل وثواب کی امید میں، اور اس کے عذاب کے خوف سے کرتے ہیں۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے مکحول دمشقی سے نقل کیا ہے: «من عبد الله بالخوف فهو حروري، ومن عبده بالرجاء فهو مرجئ، ومن عبده بالمحبة فهو زنديق، ومن عبده بالخوف والرجاء والمحبة فهو موحد». (إحياء علوم الدين ١٦٦/٢، ط: دار المعرفة)

جو لوگ اللہ کی عبادت کرتے ہوئے ڈرتے ہوں کہ اگر گناہ کیا تو کافر ہو جائے گا، وہ خارجی ہے۔ اور جو عبادت کرتے ہوئے اس امید پر ہوں کہ معصیت سے کچھ خطرہ نہیں، وہ مرجئہ ہیں۔ اور جو لوگ اللہ کی عبادت محبت کی وجہ سے کرتے ہیں ان کو ثواب وعذاب سے کوئی سروکار نہیں۔ ثواب میں دلچسپی نہیں وہ زندیق اور دین دشمن ہیں۔ اور جن کی عبادت خوف وامید کے درمیان ہے وہ موحد ہیں۔ اور جن بزرگوں سے ثواب کی دلچسپی کے بغیر عبادت منقول ہے۔ یہ حالتِ وجد کا کلام ہے۔

٦٨- وَلَا يَخْرُجُ الْعَبْدُ مِنَ الْإِيْمَانِ إِلَّا بِجُحُوْدِ مَا أَدْخَلَهُ فِيهِ.

ترجمہ: اور بندہ ایمان سے اس وقت تک نکل نہیں سکتا جب تک کہ ان باتوں کا انکار نہ کردے جن باتوں نے اس کو ایمان میں داخل کیا تھا۔

اس عبارت میں معتزلہ اور خوارج پر رد ہے جو مرتکب کبیرہ کو خارج از ایمان سمجھتے ہیں۔

گناہوں کا ارتکاب کفر نہیں، البتہ ایمانیات کا صراحتاً یا ضمناً انکار یا تکذیب کفر ہے:

ایمان اور کفر ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ بندہ ایمان و اسلام میں داخل ہونے کے بعد اس وقت تک ایمان سے خارج نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے ان چیزوں میں سے کسی چیز کا صراحتاً یا ضمناً انکار یا تکذیب نہ پائی جائے جن کی تصدیق سے وہ مومن ہوا ہے۔ اگر بندہ ضروریاتِ دین کا زبان سے اقرار اور دل سے تصدیق کرتا ہے؛ لیکن اس کے ساتھ ہی کسی ایسے کبیرہ گناہ کا ارتکاب بھی کرتا ہے جو اس کی تکذیب کو مستلزم نہیں، جیسے شراب نوشی، جھوٹ، اور زنا وغیرہ، تو وہ ایمان سے خارج نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی ایسے گناہ کا ارتکاب کرے جو اس کی تکذیب کو مستلزم ہو، جیسے اللہ، یا اس کے رسول، یا کسی امر شرعی کا مذاق اڑائے تو پھر وہ کافر ہو جائے گا۔ یا کسی ایسی چیز کا اعتقاد رکھے جو ایمان کے منافی ہے جیسے اللہ تعالی کے ہر چیز پر قادر ہونے یا اللہ تعالی کا علم ہر چیز کو محیط ہونے میں شک یا اس کا انکار کرے، یا کوئی ایسا کام کرے جو دین اسلام کے استخفاف کو مستلزم ہو جیسے قرآن کریم کو گندی جگہ پھینکنا، بت کو سجدہ کرنا وغیرہ۔ ان تمام صورتوں میں اگرچہ صراحتاً انکار تو نہیں پایا گیا؛ لیکن یہ انکار کی علامت ضرور ہے؛ کیونکہ اس کا یہ عمل تصدیق قلبی کے منافی ہے؛ اس لیے وہ کافر ہو جائے گا۔

یہاں یہ بات بھی یاد رہے کہ جو رِدّت کے یقینی اسباب ہیں صرف اُنہی اسباب کی بنیاد پر مرتد ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ شک کی بنیاد پر مرتد ہونے کا حکم لگانا درست نہیں۔ «ما تيقَّن أنه رِدَّةٌ يُحكَم بها، وما يَشُكُّ أنه رِدَّةٌ لا يحكم بها، إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشك مع أن الإسلام يعلُو، وينبغي للعالم إذا رُفِعَ إليه هذا أن لا يُبادِر بتكفير أهل الإسلام مع أنه يقضِي بصحة إسلام المكره». (رد المحتار ٤/٢٢٤، ط: دار الفكر)

اس سلسلے میں مزید تفصیل « ولا نُكَفِّرُ أحدًا مِن أهلِ القِبْلَةِ بذَنْبٍ ما لم يَستَحِلَّه» کے تحت گزر چکی ہے۔

شیخ بن باز نے مصنف کی اس عبارت کے بارے میں فیه نظر لکھا ہے۔ شیخ بن باز لکھتے ہیں: «هذا الحصر فيه نظر...، وقد يخرج من الإسلام بغير الجحود لأسباب كثيرة بيَّنَها أهل العلم في باب

المرتد، من ذلك: طعنه في الإسلام، أو في النبي صلى الله عليه وسلم، أو استهزاؤه بالله ورسوله، أو بكتابه، أو بشيء من شرعه سبحانه».(ومثله في التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية، ص١٤٤، لصالح فوزان)

شیخ بن باز نے ان کے علاوہ اور بھی متعدد ایسے اسباب شمار کرائے ہیں جو صراحتاً انکار نہیں؛ لیکن یہ تمام اسباب ضمناً انکار، یا تکذیب کے حکم میں آتے ہیں۔ کسی اسلامی حکم کا مذاق اڑانا یا گستاخی اور بے حرمتی کرنا تکذیب کا قائم مقام ہے، جیسے انتہائی دبلے پتلے مریل آدمی کو مذاقاً پہلوان کہا جائے، یہ درحقیقت اس کی قوت وطاقت اور جسامت کا انکار ہے۔ اسی طرح کسی حکم شرعی کا مذاق اڑانا یا قرآن کریم کوڑے میں پھینکنا تکذیب اور انکار کی علامت ہے، جیسے لیٹ کر سونا یا بے ہوشی حدث یعنی وضو ٹوٹنے کا قائم مقام ہے۔ اس لیے شیخ بن باز مرحوم کا اشکال درست نہیں۔

شیخ عبد الرحمن بن ناصر البراک نے بھی شرح العقیدۃ الطحاویۃ (ص۲۲۹) میں مصنف کی اس عبارت کے بارے میں لکھا ہے: «هذه الجملة خطيرة جدا» اور پھر شیخ بن باز کے اشکالات ذکر کئے ہیں۔

٦٩- وَالْإِيْمَانُ: هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ، وَالتَّصْدِيْقُ بِالْجَنَانِ[1].

ترجمہ: ایمان زبان سے کہنے اور دل سے سچا ماننے کا نام ہے۔

توحید ورسالت اور دیگر ضروریات دین کی دل سے تصدیق اور زبان سے اقرار کو ایمان کہتے ہیں۔

مصداقِ ایمان کے بارے میں مذاہب کی تفصیل:

۱- امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور دیگر محدثین اور بعض متکلمین کے نزدیک ایمان تین چیزوں کے مجموعے کا نام: ۱- اقرار باللسان، ۲- تصدیق بالجنان، ۳- عمل بالارکان۔

۲- اکثر حنفیہ کے نزدیک ایمان دو چیزوں کے مجموعے کا نام ہے: ۱- اقرار باللسان، ۲- تصدیق بالجنان۔

۳- محققین احناف، امام ماتریدی اور ایک روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، اور اقرار تصدیق قلبی کی علامت اور رکن زائد ہے، اور دنیوی احکام جاری کرنے کے لیے شرط ہے اور بوقت مطالبہ اقرار نہ کرنا کفر عناد ہے۔[2]

لیکن یہ اختلاف لفظی ہے؛ اس لیے کہ اہل السنۃ والجماعۃ میں سے کسی کے نزدیک بھی تارکِ عمل کافر نہیں۔ نیز بوقت اِکراہ سبھی کے نزدیک اقرار باللسان ساقط ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ایمان کا رکن اصلی تصدیق قلبی ہے، اور غیر معذور کے لیے اقرار شرط ہے، اور عمل کمالِ ایمان کے لیے ضروری ہے۔

البتہ ماترید یہ اتنا ضرور کہتے ہیں کہ نفسِ تصدیق اور نفسِ یقین میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ

---

(١) في ٣، ٦، ٩، ١١، ١٢، ١٧، ٣٦ «وتصديقه المعرفة بالجنان». وفي ٥، ١٠، ١٨، ٢٨، ٣٢ «وتصديق بالجنان». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) قال ابن نجيم: «الإيمانُ: التصديق بجميع ما جاء به محمدٌ صلى الله عليه وسلم عن الله تبارك وتعالى مما عُلِم مجيئهُ به ضرورةً، وهل هو فقط أو مع الإقرار، قولان، فأكثر الحنفية على الثاني، والمحققون على الأول، والإقرار شرطُ إجراء أحكام الدنيا بعد الاتفاق على أنه يعتقد متى طُولِب به أتى به، فإن طُولِب فلم يُقِرَّ فهو كُفْرُ عِنادٍ».(البحر الرائق، باب أحكام المرتدين ١٢٩/٥)

وقال ابن عابدين: «(قوله: وهل هو فقط) أي: وهل الإيمانُ التصديقُ فقط، وهو المختار عند جمهور الأشاعرة، وبه قال الماتريدي عن شرح المسايرة. (قوله: أو هو مع الإقرار) قال في المسايرة: وهو منقول عن أبي حنيفة، ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين من الأشاعرة».(رد المحتار ٢٢١/٤)

وقال العلامة العيني: «الإقرار باللسان هل هو ركن الإيمان أم شرط له في حق إجراء الأحكام؟ قال بعضهم: هو شرط لذلك حتى أن من صدق الرسول في جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وإن لم يقر بلسانه، وقال حافظ الدين النسفي: هو المروي عن أبي حنيفة رضي الله عنه، وإليه ذهب الأشعري، في أصح الروايتين، وهو قول أبي منصور الماتريدي، وقال بعضهم: هو ركن لكنه ليس بأصلي له كالتصديق، بل هو ركن زائد ولهذا يسقط حالة الإكراه والعجز».(عمدة القاري ٢٧٣/١، باب الإيمان)

اور ایک ظالم مسلمان اور دوسرے سب لوگ برابر ہیں، یہ نہیں کہ ایک تین چیزوں پر یقین رکھتا ہے اور دوسرا دو چیزوں پر یقین رکھتا ہے۔ ہاں کیفیات و انوارات، اور خوف ورجا میں لوگ ایک دوسرے سے متفاوت ہیں۔

۴- کرامیہ کے نزدیک ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے؛ ان کے اس عقیدے کے مطابق منافق بھی کامل مومن ہوگا، کیونکہ وہ زبان سے اقرار کرتا ہے؛ جبکہ اللہ تعالی منافق کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ مؤمن نہیں۔ ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ ۝ ﴾. (البقرة:۸) کچھ لوگ وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یومِ آخرت پر اِیمان لے آئے، حالانکہ وہ حقیقت میں مؤمن نہیں ہیں۔

۵- معتزلہ اور خوارج کے نزدیک عمل ایمان کا جزولازم ہے؛ اسی لیے ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ تارکِ عمل ہونے کی وجہ سے ایمان سے خارج ہو جاتا ہے۔(۱)

۶- جہمیہ کے نزدیک ایمان معرفت قلب کا نام ہے، تصدیق ضروری نہیں۔ ان کے اس عقیدے کے مطابق فرعون بھی مومن ہوگا؛ کیونکہ وہ حضرت موسی علیہ السلام کی صداقت کو اچھی طرح جانتا تھا، اسی لیے حضرت موسی علیہ السلام نے اس سے کہا: ﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ اَنْزَلَ هٰٓؤُلَآءِ اِلَّا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ بَصَآئِرَ ﴾. (الأسراء:۱۰۲) تمہیں خوب معلوم ہے کہ یہ ساری نشانیاں کسی اور نے نہیں، آسمانوں اور زمین کے پروردگار نے بصیرت پیدا کرنے کے لیے نازل کی ہیں۔

و قال تعالی: ﴿ وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا ﴾. (النمل:۱۴) اور اگرچہ اُن کے دلوں کو ان کی سچائی کا یقین ہو چکا تھا، مگر انہوں نے ظلم اور تکبر کی وجہ سے اُن کا انکار کیا۔

اور یہود تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرح پہچانتے تھے جس طرح اپنے بچوں کو پہچانتے تھے۔ قال اللہ تعالی: ﴿ اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ ﴾. (البقرة:۱۴۶)

متکلمین کے دلائل:

(۱) ایمان کا محل قلب ہے اور قلب کے اندر تصدیق ہوتی ہے، نہ کہ اعمالِ جوارح؛ قال اللہ تعالی:

---

(۱) «العمل ليس بجزء من الإيمان عند أهل السنة، لأن حقيقة الإيمان هي التصديق كما مر في الإيمان، فالأعمال أي الطاعات بالجوارح خارجة عنه خلافًا للخوارج والمعتزلة، فإن الخوارج والعلاف وعبد الجبار من المعتزلة ذهبوا إلى أن الأعمال جزء من الإيمان فرضًا كان أو نفلا، وذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم من المعتزلة وأكثر معتزلة البصرة إلى أن الأعمال المفروضة فقط جزء الإيمان إلا أن الخوارج جعلوا تارك الأعمال داخلا في الكفر، والمعتزلة جعلوه خارجًا عن الإيمان وغير داخل في الكفر وهو منـــزلة بين المنـــزلتين».(دستور العلماء ۲۶۹/۲. وانظر: مرقاة المفاتيح، كتاب الآداب، باب الأمر بالمعروف)

﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْإِيْمَانِ﴾. (النحل:١٠٦) وقال تعالى: ﴿وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ﴾. (الحجرات:١٤)

(۲) لغت میں بھی ایمان تصدیق قلبی کو کہتے ہیں۔ یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے اپنے والد حضرت یعقوب علیہ السلام سے کہا تھا: ﴿وَ مَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَ لَوْ كُنَّا صٰدِقِيْنَ﴾. (یوسف) آپ ہماری بات کی تصدیق نہیں کریں گے؛ اگرچہ ہم کتنے ہی سچے ہوں۔

(۳) ایمان پر اعمال کو عطف کیا گیا ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾. (یونس:۹) اور عطف مقتضی مغایرت ہے۔

(۴) کونه شرطًا. قال اللہ تعالی: ﴿وَ مَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ﴾. (طه:١١٢) ایمان کو بطورِ شرط ذکر کیا گیا، اور شرط مشروط سے الگ ہوتی ہے۔

(۵) تارکِ اعمال از روئے قرآن وسنت مؤمن ہے، کافر نہیں؛ قال اللہ تعالی: ﴿وَ اِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا﴾. (الحجرات:٩)

آیت کریمہ میں آپس میں لڑنے والی دونوں جماعتوں کے لیے لفظ مؤمن آیا ہے۔

(٦) إسقاط بعض الأعمال عن بعض المؤمنين دليل على أن العمل ليس بجزء من الإيمان. جیسے: صلاۃ وصوم حائضہ سے ساقط ہے۔ اگر اعمال جز ہوتے، تو بعض اعمال کے ساقط ہونے سے ایمان بھی ساقط ہو جاتا۔

(٧) الإيمان تصديق، والتصديق علم، والعلم غير العمل. ایمان تصدیق وعلم ہے جو عمل سے الگ ہے۔

(٨) تفسير الإيمان بالاعتقادات في حديث جبرئيل يدل على أنه غير العمل حيث قال: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه، وتؤمن بالبعث الآخِر». (صحيح البخاري، باب قوله: ﴿اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، رقم:٤٧٧٧)

حدیث جبریل میں ایمان کی تفسیر عقائد کے ساتھ کی گئی۔ یعنی اللہ تعالی، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں، اس کی ملاقات، اور بعث بعد الموت پر دل کی گہرائیوں سے یقین کرنا۔

(٩) إن كان العمل داخلاً في الإيمان فكيف يؤمر المؤمن بالعمل؛ ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قُوْۤا اَنْفُسَكُمْ وَ اَهْلِيْكُمْ نَارًا﴾. (التحريم:٦).

جب ایمان میں عمل شامل ہے، تو پھر مومن کو عمل کا حکم کیسے دیا گیا؟ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اے ایمان والو! تم خود کو اور اپنے گھر والوں کو جہنم کی آگ سے بچاؤ"۔

(١٠) الاتفاق بين العلماء على أن من آمن و لم يعمل شيئًا، فهو مؤمن. اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ اسلام کو ماننے والے بغیر کسی عمل کے مؤمن ہیں۔

(١١) ماتریدیہ کا مذہب ہے: الإيمان واجب على من لم تبلغه الدعوة مع الاتفاق على أن العمل ليس بواجب. جن لوگوں کو دعوت نہیں پہنچی ماتریدیہ کے نزدیک ان پر ایمان لازم ہے اور عمل لازم نہیں۔

محدثین کے دلائل:

(١) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان». (صحيح مسلم، رقم:٥٨)
معلوم ہوا کہ یہ سب اعمال، ایمان ہی کے اجزا ہیں۔

(٢) اگر ابو بکر رضی اللہ عنہ کا ایمان ساری امت کے ایمان کے ساتھ وزن کیا جائے، تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا ایمان وزن میں بڑھ جائے گا۔

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لو وُزِن إيمانُ أبي بكر بإيمان أهل الأرض لرجح بهم». (أخرجه إسحاق بن راهويه (٦٧٢/٣). وأحمد في «فضائل الصحابة»، رقم:٦٥٣. والبيهقي في «الشعب» رقم:٣٥، بإسناد رجاله ثقات. قال السخاوي في «المقاصد الحسنة» (٣٤٩): «إسناده صحيح»)

نفس تصدیق میں تو سب برابر ہیں؛ البتہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے اعمال دوسروں کے اعمال پر غالب ہوں گے۔ معلوم ہوا کہ اعمال، ایمان کا جزہیں۔

(٣) ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ﴾.(الأنفال:٢) ایمان کا زیادہ ہونا اعمال کی زیادتی سے ہے۔

(٤) اعمال جزوِ ایمان نہ ہوں تو امت کے کسی بھی فرد کا ایمان ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ایمان کے برابر ہو جائے گا؛ حالانکہ برابر نہیں؛ بلکہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور ایک عام امتی کے ایمان میں بڑا فرق ہے۔

(٥) ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝﴾.(الأنفال)

آیات کریمہ میں مؤمن ان کو قرار دیا گیا ہے جن میں مذکورہ صفاتِ حسنہ ہوں: ١- اللہ تعالیٰ کے ذکر کے وقت قلبی خوف۔ ٢- آیات کی تلاوت کے وقت ایمان کی زیادتی۔ ٣-رب کریم پر توکل۔ ٤-نماز قائم کرنا۔ ٥-اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے رزق سے راہِ خدا میں خرچ کرنا۔

لیکن مشہور بات یہ ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے، حقیقی نہیں۔ اور وہ اس طرح کہ اگر ایمان سے کامل ایمان مراد ہو تو اعمال داخل ہوں گے، اور اگر نفس ایمان مراد لیا جائے تو اعمال شامل نہ ہوں گے۔ یا یوں کہیے کہ اعمال ایمانِ منجی کے اجزا نہیں؛ البتہ ایمانِ معلی میں اعمال داخل ہیں۔ یا ایمانِ خلود میں داخل ہیں، ایمانِ دخول میں داخل نہیں۔

أنا مؤمن إن شاء الله کہنے کا حکم:

شافعیہ «أنا مؤمن إن شاء الله» کو مستحسن سمجھتے ہیں۔ ان کے دلائل یہ ہیں:

۱- قال الله تعالیٰ: ﴿وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَايْءٍ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا ۝ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. (الکھف)

۲- إن شاء الله کہنا شک کے لیے نہیں؛ بلکہ برکت کے لیے ہے۔

۳- یہ مستقبل یا وفات کے وقت پر محمول ہے کہ اِن شاء اللہ مستقبل میں وفات کے وقت مجھے ایمان نصیب ہو گا۔

۴- اِن شاء اللہ تواضع کے قریب ہے، کہ مجھے ایمان کا کمال، یعنی مامورات کا کرنا اور منہیات سے بچنا ان شاء اللہ حاصل ہے۔ اِن شاء اللہ کے بغیر یہ تزکیہ اور اپنی تعریف اور تعلي بن جائے گی۔

احناف استثنا کو پسند نہیں کرتے؛ اس لیے کہ:

۱- أنا مؤمن زمانہ حال پر محمول ہے، اس کو مستقبل یا تبرک پر محمول کرنا مجاز ہے، اور فی الحال ایمان پکا ہے؛ اس لیے اِن شاء اللہ کی ضرورت نہیں۔

۲- اگر اس میں برکت، یا استقبال، یا ایمان کامل کا ارادہ کرے، پھر بھی اس میں شک کا احتمال ہے؛ اس لیے بچنا چاہیے۔

۳- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «من لم يكن منافقًا، فهو مؤمن حقًّا». (مدارك التنـزيل، الأنفال:٤) جو منافق نہ ہو وہ پکا مومن ہے۔

۴- عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں: «نحن المسلمون المؤمنون، وكذلك أدركنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون». (الإيمان لابن أبي شيبة، رقم:٥٣)

عطاء کہتے ہیں: ہم مسلم مؤمن ہیں۔ ہم نے صحابہ کرام کو اس عقیدہ پر پایا۔

۵- وقد احتج عبد الله، فقال (أي: أحمد في جواب عبد الله): أنا أحمدُ حقًّا. فقال: «حيث سمّاك والداك لا تستثني، وقد سمّاك الله في القرآن مُؤمنًا، تستثني». (مدارك التنـزيل، الأنفال:٤)

یعنی امام احمد نے کہا: پکی بات ہے میں احمد ہوں، تو عبد اللہ نے کہا: والدین کے رکھے ہوئے نام میں اِن

شاء اللہ نہیں کہتے اور قرآن کریم کے رکھے ہوئے نام ﴿هُوَ سَمّٰىكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ﴾ میں إن شاء اللہ کہتے ہیں۔

٦- وحكي عن أبي حنيفة أنه قال لقتادة: لم تستثني في إيمانك؟ قال: اتّباعًا لإبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿وَالَّذِيْٓ اَطْمَعُ اَنْ يَّغْفِرَ لِيْ خَطِيْٓـَٔتِيْ يَوْمَ الدِّيْنِ﴾. فقال له: هلا اقتديتَ به في قوله: ﴿قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۭ قَالَ بَلٰى﴾. (الكشاف عن حقائق التنــزيل، الأنفال:٤) (دیکھئے: هداية القاري إلى صحيح البخاري، للمفتي محمد فريد، ص١٠٥. و إرشاد القاري للمفتي رشيد أحمد اللدهيانوي، ص١٤٢)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے قتادہ سے فرمایا: آپ کیوں أنا مؤمن إن شاء الله کہتے ہو؟ قتادہ نے کہا: ابراہیم علیہ السلام کی اتباع میں کہ ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: مجھے امید ہے کہ اللہ تعالی میری خطاؤں کو قیامت میں معاف فرمائیں گے۔ یعنی امید ہے إن شاء اللہ کا قائم مقام ہے۔ تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا: آپ ان کی اتباع اس قول میں کیوں نہیں کرتے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "کیا آپ مؤمن نہیں؟ ابراہیم علیہ السلام کہنے لگے: بلکہ مومن ہوں۔ یعنی بغیر إن شاء اللہ کے مؤمن ہوں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ماتریدیہ کے یہاں أنا مؤمن إن شاء الله کہنا درست نہیں ہے، جس طرح اس شخص کے لیے جو پانی میں ہو أنا في الماء إن شاء الله کہنا درست نہیں، اس کے مقابلے میں اشاعرہ کے یہاں أنا مؤمن إن شاء الله کہنا درست ہے، اس لیے کہ خاتمے کا پتا نہیں۔ تو یہ ایک لفظی اختلاف ہے کہ ایک نے حال اور دوسرے نے مآل کا اعتبار کیا ہے۔

٧٠- وَأَنَّ جَمِيعَ مَا أَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ وَجَمِيعَ مَا صَحَّ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الشَّرْعِ[1] وَالْبَيَانِ كُلُّهُ[2] حَقٌّ.

ترجمہ: جو کچھ اللہ تعالی نے قرآن میں نازل کیا ہے اور جو کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے امورِ شرع میں ثابت ہے اور جو کچھ آپ نے بیان فرمایا ہے وہ سب برحق ہے۔

جو کچھ قرآن میں ہے اور جو کچھ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے سبھی حق ہے:

جب قرآن کریم کا منزل من اللہ ہونا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا برحق ہونا ثابت ہو گیا، تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جو کچھ قرآن میں ہے اور جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے سبھی حق ہے؛ کیونکہ رسول معصوم ہوتا ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاٰمَنُوْا بِمَا نُزِّلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ ۙ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّاٰتِهِمْ وَاَصْلَحَ بَالَهُمْ ۝ ﴾.(محمد) اور جو لوگ ایمان لائے اور اچھے کام کیے اور جو کچھ محمد ﷺ پر نازل کیا گیا اس پر بھی ایمان لائے، اور وہ ان کے رب کی طرف سے برحق ہے، اللہ ان کی برائیوں کو مٹا دے گا اور ان کا حال درست رکھے گا۔

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أمِرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، ويؤمنوا بي وبما جئت به».(صحيح مسلم، رقم:٣١)

یہ حدیث ١٨/ صحابہ کرام سے مروی ہے۔ امام سیوطی اور دوسرے بہت سے محدثین نے اس کے متواتر ہونے کی صراحت کی ہے۔(نظم المتناثر من الحديث المتواتر، لمحمد الكتاني، ص٣٩-٤٠)

مصنف نے یہ عبارت اس لیے ذکر فرمائی کہ ہر شخص کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت پر تفصیلی ایمان لانا ممکن نہیں؛ کیونکہ تمام احکام شریعت کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا ہے؛ اس لیے اجمالی ایمان کا ذکر فرمایا؛ تاکہ ان تمام چیزوں پر ایمان ہو جائے جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «التحقيق أن الإيمان هو تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله إجمالاً، وأنه كافي في الخروج عن عهدة الإيمان، ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي، ... ثم المراد من المعلوم ضرورة كونه من

---

(١) وفي ٩، ٣٤ «الشرائع». و سقط من ٣٢ قوله «الشرع». وسقط من ٣٥ قوله «البيان». والأصح إثبات كليهما كما في بقية النسخ.

(٢) في ١٤ «كلها». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى النظر والاستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحوها، وإنما قيد بها لأن منكر الاجتهاديات لا يكفر إجماعا». (منح الروض الأزهر، ص٢٥٢)

من الشرع والبیان سے شاید اس طرف اشارہ ہے کہ احادیث دو طرح کی ہیں:

۱- وہ احادیث جن میں ایسے احکام بیان کئے گئے ہیں جو قرآن میں صراحتاً موجود نہیں۔

۲- وہ احادیث جو قرآن کریم کی تشریح کرتی ہیں۔ ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام احادیث پر ایمان لاتے ہیں۔

من الشرع میں پہلی قسم، اور والبیان میں دوسری قسم کی طرف اشارہ ہے۔

نیز مصنف کی اس عبارت میں جہمیہ، معطلہ، معتزلہ، روافض اور منکرین حدیث پر رد ہے جو بعض احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حجیت کے منکر یا تاویل کے درپے ہیں۔

٧١- وَالْإِيمَانُ[١] وَاحِدٌ، وَأَهْلُهُ فِي أَصْلِهِ سَوَاءٌ، وَالتَّفَاضُلُ بَيْنَهُمْ[٢] بِالْخَشْيَةِ[٣] وَالتُّقَى[٤]، وَمُخَالَفَةِ الْهَوَى[٥]، وَمُلَازَمَةِ الْأَوْلَى[٦].

ترجمہ: ایمان واحد ہے اور تمام مومنین اصل ایمان میں برابر ہیں، ایک دوسرے پر برتری خوفِ خدا، اپنی خواہشات پر نہ چلنے، خواہشاتِ نفسانی کی مخالفت اور افضل حکم پر پابندی کی بنیاد پر نصیب ہوتی ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «أكره أن يقول الرجل إيماني كإيمان جبريل، ولكن يقول آمَنُ بما آمنَ به جبريل». (رد المحتار ٢٧٤/٣)

ایمان ویقین کی تشریح:

ایمان کے واحد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایمان، توحید ورسالت اور آپ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی مکمل شریعت کے اختیاری یقین کا نام ہے، اور اس یقین میں تمام اہل ایمان خواہ وہ فرشتے ہوں یا جن وانس سب برابر ہیں۔ ایسا نہیں کہ کوئی دو چیزوں کی تصدیق کرتا ہے، اور کوئی چار چیزوں کی۔ یا کوئی شک کرتا ہو اور کوئی ظن اور کوئی یقین؛ بلکہ سب سے یقین کامل مطلوب ہے۔

یقین کی تعریف: الاعتقاد الجازم الثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك. وہ پکا مضبوط عقیدہ جو شکوک ڈالنے والے کے شک پیدا کرنے سے متزلزل نہ ہو۔

ہاں منطقی یقین ظن کو بھی شامل ہے۔ نیز منطقی یقین بے اختیار بھی ہو سکتا ہے اور شرعی ایمان اختیاری یقین ہے جس کا حاصل ماننا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ نفس ایمان میں کمی زیادتی نہیں ہو سکتی؛ اس لیے کہ ایمان ان تمام چیزوں کی تصدیق کا نام ہے جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اور قرآن واحادیث میں جہاں زیادتی ایمان کا ذکر ہے اس سے

---

(١) في ١٦ بعده زيادة «والإسلام». وفي معنى الإيمان والإسلام أقوال بيناه في الشرح.

(٢) وفي ١٦ «بينهما». والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في ٢، ٥، ٦، ٧، ٩، ١٠، ١٢، ١٣، ١٤، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٦ «بالحقيقة». وسقط من ١، ٢٣. وفي ١١ «بالحقيقة في مخالفة الهوى». وفي ١٩ «بالحقيقة بالتقوى». وفي ٣٣ «بالحقيقة بالتقى». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم واحد.

(٤) قوله «والتقى» سقط من ٢٤، ٣٤، ٣٦. وفي ٥، ٧، ١٤ «والتقوى» بدل «والتقى». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) في ١٢ «الأهواء». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) قوله «وملازمة الأولى» سقط من ١، ٦، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٣٢. والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

نورِ ایمان، صفاتِ ایمان، اور ثمراتِ ایمان میں زیادتی مراد ہے۔ ارشاد باری تعالی: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾. (الأنفال:٢) ﴿لِيَزْدَادُوٓا إِيمَانًا﴾. (الفتح:٤) وغیرہ آیات میں یہی کیفیت ایمانی کی زیادتی مراد ہے۔

جس شخص میں اللہ تعالی کا ڈر، خواہشاتِ نفسانی کی مخالفت، اور تقوی وپرہیز گار جس قدر زیادہ ہوگی اس کی کیفیتِ ایمانی بھی اسی قدر بڑھی ہوئی ہوگی۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «لو وُزِن إيمانُ أبي بكر بإيمان أهل الأرض لرَجَحَ بهم». (شعب الإيمان، رقم:٣٥)

وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمانٍ، فيخرجون منها قد اسوَدُّوا». الحديث. (صحيح البخاري، رقم:٢١)
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی فرمائیں گے: جن کے دل میں رائی کے دانے کے برابر ایمان ہے ان کو جہنم سے نکالو۔ تو ان کو جہنم سے نکالا جائے گا، جب کہ وہ جہنم میں سیاہ ہوگئے ہوں گے۔

نفسِ ایمان میں (مؤمن بہ کے اعتبار سے) تمام مؤمنین برابر ہیں:

دلیل (۱): ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَآ آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا﴾. (البقرة:١٣٧) اگر غیر مسلم ان اعتقادات پر ایمان لائیں جن پر تم ایمان لائے تو وہ ہدایت یافتہ ہو جائیں گے۔ یعنی جیسے تم ہدایت یافتہ ہو وہ بھی ہدایت یافتہ ہوں گے۔ یعنی ایمانی ہدایت میں وہ تمھارے ساتھ برابر ہو جائیں گے۔

(۲) ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَآ آمَنَ النَّاسُ قَالُوٓا أَنُؤْمِنُ كَمَآ آمَنَ السُّفَهَآءُ﴾. (البقرة:١٣) جب ان منافقین سے کہا جائے کہ تم صحابہ جیسا ایمان لاؤ، تو وہ کہتے ہیں: کیا ہم ان بے وقوفوں کی طرح ایمان لائیں۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ منافق ایمان لانے کے بعد ایمان میں صحابہ کی طرح ہوں گے اور نفسِ ایمان میں برابر ہو جائیں گے۔

(۳) ﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾. (البقرة:٢٨٥) نفسِ ایمان سب میں محقق اور برابر ہے۔

اس بات کی اور بھی دلیلیں ہیں کہ کیفیات میں فرق ہے اور نفسِ شے میں مساوات ہے۔

۱- ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾. (البقرة:٢٨٥) أي: بين واحد وآخر. نفسِ نبوت میں سب برابر ہیں کہ حکم نبوت سب کے لیے مساوی طور پر ہے، ایک کا انکار سب کا انکار ہے۔ اور دوسری جگہ ارشاد باری تعالی ہے: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾. (البقرة:٢٥٣) اس آیت کریمہ سے رسولوں کے درمیان فضائل وکمالات میں فرق ثابت ہوتا ہے۔ جیسے نفسِ نبوت میں سب انبیاء برابر ہیں، اسی طرح نفسِ ایمان میں سب مؤمنین برابر ہیں۔

٢- حدیث میں آتا ہے کسی عورت کو دیکھو تو نظر پھیر لو اور پھر گھر آکر اپنی بیوی سے شہوت پوری کرلو؛«فإنَّ معها مثل الذي معها».(سنن الترمذي، رقم:١١٥٨، وإسناده صحيح) نفس عورت میں دونوں برابر ہیں، اگر چہ رنگ و حسن اور دیگر کمالات میں فرق ہو گا۔ اسی طرح نفسِ تصدیق و تسلیم میں سب برابر ہیں، اور فضل و کمالات میں فرق ہوتا ہے۔ الإيمان يزيد وينقص بحسب الأنوار والثمرات والخشية والكيفيات.

چونکہ «لا يزيد ولا ينقص» ظاہر اًحدیث سے متعارض ہے؛ اس لیے امام طحاویؒ نے «أهله في أصله سواء» کی تعبیر اختیار کی۔

٣- بعض علماء فرماتے ہیں کہ لا يزيد ولا ينقص عدمِ نقصان سے کنایہ ہے؛ کیونکہ نقصان قبول کرنے سے یقین شک میں بدل جائے گا۔ تو «لا يزيد ولا ينقص» سے مراد عدمِ نقصان ہے۔ حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کے سامنے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر روز پانچ نمازیں، رمضان کا روزہ اور زکوۃ کا ذکر کیا، تو صحابی نے عرض کیا: هل عليَّ غيرُها؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «لا إلا أن تطوّع» تو ان صحابی نے کہا: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص.(صحيح البخاري، رقم:٤٦) سوال اٹھتا ہے کہ زیادتی کیسے نہیں کرے گا؛ اس لیے کہ سنن مؤکدہ کا تارک گنہگار ہے؛ لہٰذا مطلب یہ ہو گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہنے پر پورا پورا عمل کروں گا اور کبھی کمی نہیں کروں گا۔

«لا أزيد على هذا ولا أنقص» کی دیگر متعدد توجیہات بھی شروحِ کتب حدیث میں کی گئی ہیں۔ اسی طرح اگر بائع سے پوچھا جائے کہ یہ کتاب کتنے کی ہے؟ اور بائع کہہ دے کہ سو رینڈ کی ہے، اور مشتری کم کرنا چاہے، تو بائع کہتا ہے: "اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی"۔ اور مقصد کمی کا نہ ہونا ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ الإيمان يزيد وينقص کے متعدد جوابات احناف دیتے ہیں:

١- مؤمَن بہ کے اعتبار سے زیادتی و نقصان زمانۂ نبوت میں ہوتا تھا۔

٢- نور و محبت، خوف ورجاء کے اعتبار سے يزيد وينقص ہے۔

٣- اگر عمل جزوِ ایمان ہو تو يزيد وينقص ہے۔

٤- ایمان معلی اور ایمان خلود يزيد وينقص ہے۔ ایمان منجی اور ایمانِ دخولِ جنت لا يزيد ولا ينقص ہے۔

٥- ایمان کامل میں کمی بیشی ہے اور لا يزيد ولا ينقص نفسِ ایمان کی برابری سے کنایہ ہے، جیسے سب مرد رجلیت میں، سب عورتیں نسوانیت میں، سب انبیاء علیہم السلام نفسِ نبوت میں برابر ہیں، ہاں

صفات اور کمالات میں تفاوت ہے۔

امام نووی شافعی رحمہ اللہ نے بھی شرح مسلم میں فرمایا ہے کہ نفس تصدیق میں زیادتی اور کمی نہیں۔
«قال المحققون من أصحابنا المتكلمين: نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص، والإيمان الشرعي يزيد وينقص بزيادة ثمراته، وهي الأعمال ونقصانها، قالوا: وفي هذا توفيق بين ظاهر النصوص التي جاءت بالزيادة، وأقاويل السلف، وبين أصل وصفه في اللغة وما عليه المتكلمون». (شرح النووي على مسلم ١٤٨/١)

٦- ایمان کی بعض صورتیں اور قسمیں لایزید وینقص ہیں جیسے حق الیقین، اور بعض لاینقص ویزید ہیں جیسے علم الیقین، اور بعض ینقص ویزید ہیں جیسے عین الیقین، اور بعض صورتین لایزید ولاینقص ہیں جیسے تسلیم وانقیاد، یعنی ماننا یا اقرار۔ علم الیقین شنیدہ ہے، عین الیقین دیدہ ہے، اور حق الیقین چشیدہ ہے۔
کسی چیز پر یقین کرنا علم الیقین ہے، اس کا مشاہدہ عین الیقین ہے، اس کا اثر قبول کرنا حق الیقین ہے۔ مثلا النار محرقة علم الیقین ہے، اور جب آگ کو ایندھن جلاتی ہوئی دیکھ لے تو یہ عین الیقین ہے، اور جب اس کے قریب بیٹھ کر تاپ لے یا اس پر انگلی رکھ لے تو یہ حق الیقین ہے۔
اور بعض حضرات نے لکھا ہے کہ یزید وینقص عام انسانوں اور جنات کا ایمان ہے۔ اور لا یزید ولا ینقص فرشتوں کا ایمان ہے کہ ان کا ایمان جِبلّی ہے اس میں تفاوت نہیں ہوتا۔ اور یزید ولا ینقص انبیاء علیہم السلام کا ایمان ہے۔ اور ینقص ولا یزید فاسق کا ایمان ہے۔ اور یہ اس صورت میں ہے جب اعمال کو ایمان کا جزو مانا جائے۔

الإيمان لا يزيد ولا ينقص کی تعبیر:

اس تعبیر پر اشکال ہے کہ «یزید وینقص» تو قرآن وحدیث کے مطابق ہے؛ چنانچہ قرآن میں ہے: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾. (الأنفال:٢) آیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے «لا یزید ولا ینقص» کے الفاظ مروی نہیں، اور "الفقہ الأکبر" امام صاحبؒ کی تصنیف مشہور ہے؛ لیکن ابو مطیع بلخی یا حماد بن ابی حنیفہ کی روایت ہے۔ ابو مطیع اور حماد پر بھی کلام ہے۔ العقیدة الطحاویة کی عبارت ہے: «الإيمان واحد، وأهله في أصله سواء» اب ہم ابو مطیع یا حماد کی عبارت کے لیے طحاوی کے قول کو شرح قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں: الإيمان لا يزيد ولا ينقص كناية عن المساوات في أصل الإيمان. یعنی نفس ایمان اور تصدیق میں سب برابر ہیں۔

تعبیر کے فرق سے معنی میں تبدیلی کی ایک مثال:

بعض مرتبہ تعبیر کے فرق سے معنی بدل جاتا ہے۔ حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے علمِ اصول میں جو تعبیر ہے کہ ”کتاب اللہ پر خبر واحد سے زیادتی نہیں ہوسکتی“۔ یہ تعبیر بہتر نہیں۔ اس کی تعبیر یوں ہونی چاہئے کہ کتاب اللہ پر زیادتی فرض کے درجے میں تو نہیں ہوتی؛ البتہ واجب کے درجے میں ہوتی ہے۔ یہی تعبیر مناسب اور اولیٰ ہے؛ اگرچہ اصولیین نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔ (العرف الشذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في مهور النساء ٣٧٢/٢)

شیخ بن باز، عبد الرحمن بن ناصر البراک، محمد بن عبد الرحمن الخمیس اور بعض دوسرے حضرات نے مصنف کی عبارت «والإيمانُ واحِدٌ، وأهلُه في أصلِه سَواءٌ» کے بارے میں فیہ نظر لکھا ہے؛ بلکہ اسے باطل کہا ہے۔ شیخ بن باز العقیدۃ الطحاویۃ کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «قوله (والإيمان واحد وأهله في أصله سواء) هذا فيه نظر؛ بل هو باطل فليس أهل الإيمان فيه سواء، بل هم متفاوتون تفاوتاً عظيمًا، فليس إيمان الرسل كإيمان غيرهم...».

شیخ بن باز چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں: «وهذا التفاوت بحسب ما في القلب من العلم بالله وأسمائه وصفاته وما شرعه لعباده...».

شیخ بن باز کی اس عبارت سے خود واضح ہو جاتا ہے کہ موصوف کے یہاں بھی اہلِ ایمان کے درمیان تفاوت اللہ تعالیٰ کی معرفت اور احکام شرعیہ کے علم کے لحاظ سے ہے، نفسِ تصدیق میں تفاوت نہیں۔

٧٢- وَالْمُؤْمِنُونَ(١) كُلُّهُمْ أَوْلِيَاءُ الرَّحْمَنِ، وَأَكْرَمُهُمْ عِنْدَ اللهِ(٢) أَطْوَعُهُمْ(٣) وَأَتْبَعُهُمْ لِلْقُرْآنِ.

ترجمہ: تمام ایمان والے اللہ کے ولی ہیں۔ ان میں اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو سب سے زیادہ اطاعت گزار ہو اور سب سے زیادہ قرآن کی اتباع کرنے والا ہو۔

اللہ تعالیٰ اہل ایمان کا دوست ہے اور اہل ایمان اللہ تعالیٰ کے دوست ہیں:

ولایت، عداوت کی ضد ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿مَا لَكُمْ مِّنْ وَّلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ﴾. (الأنفال: ٧٢)

تمام اہلِ ایمان اللہ تعالیٰ کے ولی ہیں اور اللہ تعالیٰ اہلِ ایمان کا ولی ہے، اور اللہ کا رسول اور اہل ایمان بھی آپس میں ایک دوسرے کے ولی ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾. (البقرة: ٢٥٧) اللہ ایمان والوں کا دوست ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ مَوْلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾. (محمد: ١١) (اللہ تعالیٰ نے مومنین کے لیے جنت کا وعدہ فرمایا)؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کا دوست ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوا الَّذِيْنَ﴾. (المائدة: ٥٥) مسلمانو! تمہارے یار و مددگار تو اللہ، اس کے رسول اور ایمان والے ہیں۔

و قال تعالیٰ: ﴿اَلَآ اِنَّ اَوْلِيَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۝ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ كَانُوْا يَتَّقُوْنَ ۝ لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْاٰخِرَةِ﴾. (یونس) یاد رکھو کہ جو اللہ کے دوست ہیں، اُن کو نہ کوئی خوف ہو گا، نہ وہ غمگین ہوں گے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ایمان لائے اور تقویٰ اختیار کئے رہے۔ اُن کے لیے خوشخبری ہے دنیوی زندگی میں بھی، اور آخرت میں بھی۔

غم کا تعلق ماضی سے ہے اور خوف کا تعلق حال یا مستقبل سے ہے۔ اولیاء اللہ کو دنیا اور جنت دونوں میں خوف و حزن نہیں ہو گا۔ آخرت میں خوف و حزن کا نہ ہونا ظاہر ہے۔ دنیا میں بھی تعلق مع اللہ کی وجہ سے دنیا ان کی نظر میں ہیچ ہو گی؛ اس لئے کسی دنیوی منفعت نہ ملنے پر مغموم نہیں ہوں گے اور مستقبل کی تمناؤں کے حاصل نہ ہونے کے خوف سے آزاد ہوں گے۔ بخلاف دنیا داروں کے کہ ان کو بعض اشیاء کے حاصل نہ ہونے

---

(١) في ٢٧ بعده زيادة «بالتقوى». وهو خطأ.

(٢) قوله «عند الله» سقط من ١، ٤، ٥، ١٢، ١٤، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٣٢، ٣٤، ٣٦. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في ١٣، ١٤ بعده زيادة «لله تعالى». وفي ٢١ بعده زيادة «له». والمعنى واحد.

کا غم ہوتا ہے اور مستقبل کی آرزوؤں کے پورا نہ ہونے کا خوف رہتا ہے۔ بقول شاعر کے:

تمناؤں میں الجھایا گیا ہوں ❁ کھلونے دے کر بہلایا گیا ہوں

میرے آنے کا مقصد ان سے پوچھو ❁ میں خود آیا نہیں لایا گیا ہوں

اس آیت میں فطری غم اور خوف کی نفی نہیں؛ کیونکہ اولیاء کو قریبی رشتہ داروں کی وفات پر غم ہو گا اور بعض چیزوں سے خوف ہو گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی وفات پر مغموم ہوئے، اور موسیٰ علیہ السلام کو اژدہا دیکھنے سے خوف ہوا۔

ولی کی جو تعریف ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ سے سمجھ میں آتی ہے، ہم اس کو ان الفاظ میں بیان کرسکتے ہیں: «الولي المتمسك بتوحيد رب الكائنات، العامل بالطاعات، المجتنب عن المكروهات والمحرمات والبدعات، غير المنهمك في اللذات».

پھر اگر ولی وزن فعیل مبنی للفاعل ہو تو اس کے معنیٰ الذي يتولى نفسه بالطاعات ہو گا۔ اور اگر مبنی للمفعول ہو تو الذي يتولاه الله تعالى بحفظه کے معنیٰ میں ہو گا۔

پھر تقویٰ کے چھ مراتب ہیں اور یہ سب ولی کو حاصل ہونے چاہئیں:

۱- تقوی عن الشرک۔

۲- تقوی عن البدعۃ۔

۳- تقوی عن الکبائر۔

۴- تقوی عن الصغائر۔

۵- تقوی عن الشہوات واللذات۔

۶- تقوی عما سوی اللہ۔ صوفیہ نے اس قسم کا اضافہ کیا ہے۔ ابن فارض کہتے ہیں:

فلو كان لي فيما سواك إرادة ❁ على خاطري سهوًا حكمت بردَّتي

(روح المعاني ٢٥٦/٧، الأنعام: ١١٠)

اگر میرے دل میں آپ کے علاوہ کا ارادہ بھی گزر جائے تو میں اپنے اوپر ارتداد کا فتویٰ لگادوں گا۔

جو مسلمان جس قدر متقی اور متبع قرآن ہو گا اسی کے بقدر اللہ کا مقرب ہو گا:

جس طرح تمام اہل ایمان اوصافِ ایمان میں برابر نہیں، اسی طرح تمام اولیاء اللہ مراتبِ ولایت میں برابر نہیں۔ ولایت میں فرقِ مراتب تقویٰ اور اتباعِ قرآن کے لحاظ سے ہے، جو شخص جس قدر متقی، اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرنے والا، اور متبع قرآن ہو گا وہ اسی قدر ولایت میں کامل ہو گا۔ قال اللہ تعالیٰ:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقٰكُمْ﴾. (الحجرات:١٣) درحقیقت اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ متقی ہو۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى». (مسند أحمد، رقم:٢٣٤٨٩، وإسناده صحيح)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله قال: من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته: كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته». (صحيح البخاري، رقم:٦٥٠٢)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے فرمایا: جو میرے ولی سے دشمنی کرے گا میں یقیناً اس کے ساتھ اعلان جنگ کرتا ہوں، اور مجھے یہی بات پسند ہے کہ میرا بندہ فرائض کے ساتھ میرا تقرب حاصل کرتا رہے، اور میرا بندہ نوافل کے ساتھ میرا تقرب حاصل کرنے میں لگا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرتا ہوں، پھر جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں کہ وہ اس کے ساتھ سنتا ہے، اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، اور اس کا پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے، اور اگر وہ مجھ سے سوال کرتا ہے تو میں ضرور دیتا ہوں، اور اگر وہ میری پناہ مانگتا ہے تو میں ضرور اس کو پناہ دیتا ہوں، اور مجھے کسی کام کے کرنے میں اتنا تردد نہیں ہوتا جتنا تردد مسلمان کی روح قبض کرنے میں ہوتا ہے، وہ موت کو پسند نہیں کرتا اور میں اس کی تکلیف کو پسند نہیں کرتا۔

یہ حدیث صحیح بخاری میں ہے، اور اس کی سند میں خالد بن مخلد قطوانی پر ناقدین نے بہت کلام کیا ہے، ہم اس کلام کا کچھ حصہ ترجمہ کے بغیر نقل کرتے ہیں: قال أحمد: له أحاديث مناكير. وقال ابن سعد: كان منكر الحديث في التشيع مفرطاً وكتبوا عنه ضرورة. وقال الجوزجاني: كان شتاما معلنا بسوء مذهبه. وقال صالح جزرة نقلا عن الحاكم: ثقة في الحديث إلا أنه كان متهما بالغلو. وذكره الساجي وأبو العرب القيرواني والعقيلي وغيرهم في الضعفاء. وقال يحيى بن معين: ليس به بأس. وقال الإمام الذهبي في الميزان: هذا حديث غريب جدا لولا هيبة الجامع الصحيح لعدوه في منكرات خالد بن مخلد، وذلك لغرابة لفظه، ولأنه مما ينفرد به شريك وليس بالحافظ، و لم يرو هذ المتن إلا بهذا الإسناد. (كذا في تحرير تقريب التهذيب للشيخ شعيب والدكتور بشار ٣٥٢/١)

حافظ ابن حجر نے خالد بن مخلد کو صدوق یتشیع کہا ہے۔ امام بخاری نے اس متکلم فیہ حدیث کو فضائل اعمال میں ہونے کی وجہ سے اپنی کتاب میں لیا ہو گا، تاہم اس حدیث کی شارحین نے تین تاویلات فرمائی ہیں:

۱- جب بندہ فرائض اور نوافل کی ادائیگی کرتا ہے تو میں اس کے ہاتھ، پاؤں، کان، اور آنکھوں کی حفاظت کرتا ہوں۔

۲- یہ سرعتِ اجابت یعنی جلدی دعا کی قبولیت سے کنایہ ہے۔

۳-اللہ تعالی کے آنکھ، کان، ہاتھ، اور پاؤں بننے کا مطلب خیر کے کاموں کے لیے حسنِ توفیق سے نوازنا ہے۔(حاشیہ بخاری ۲/۶۶۳)

٧٣- وَالْإِيمَانُ[(١)]: هُوَ الْإِيمَانُ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ[(٢)]، وَالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَحُلْوِهِ وَمُرِّهِ مِنَ اللهِ تَعَالَى.

ترجمہ: ایمان نام ہے سچے دل سے یقین کرنے کا اللہ تعالی پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی آسمانی کتابوں پر، اس کے رسولوں پر، آخرت کے دن پر اور اچھی وبری اور خوشگوار ونا موافق تقدیر پر۔

ایمان کے چھ اہم ارکان:

مصنف رحمہ اللہ نے ما قبل میں یہ بیان فرمایا تھا کہ اہلِ ایمان اصل ایمان میں برابر ہیں۔ یہاں مصنف رحمہ اللہ نے اصل ایمان یعنی مؤمَن بہ کو بیان فرمایا ہے کہ ان چھ چیزوں پر ایمان لانا ضروری ہے، اور یہ دین کے اصولی اور بنیادی عقائد ہیں۔ حدیث جبریل میں ہے: «قال: فأخبرني عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره».(صحيح مسلم، رقم:٩)

اللہ تعالی پر ایمان کا کیا مطلب ہے؟ اس بات کو مصنف رحمہ اللہ نے اس رسالے کے شروع میں «إن الله تعالى واحد لا شريك له» سے لے کر «آمنا بذلك كله» تک بیان فرمایا ہے۔

اور فرشتے، آسمانی کتابیں اور رسولوں پر ایمان لانے سے متعلق تفصیل «نؤمِن بالملائكةِ والنَّبِيِّينَ، والكُتُبِ المُنَزَّلَةِ على المُرسَلِين» کے تحت گزر چکی ہے۔

یوم آخر سے مراد موت سے لے کر قیامت کے روز کے آخری احوال ہیں؛ اسے یوم آخر اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ جنت کی لا محدود زندگی سے پہلے کی محدود زندگی کا آخری دن ہے۔ «واليوم الآخر، وهو من الموت إلى آخر ما يقوم يوم القيامة، وصف بذلك لأنه آخر يوم محدود».(شرح العقيدة الطحاوية للميداني، ص١٠٥)

قال الله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾.(البقرة:١٧٧)

آخرت پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ موت کے بعد قبر کے عذاب اور اس کی نعمتوں، پھر حشر ونشر، حساب وکتاب اور جنت وجہنم وغیرہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے۔

---

(١) في ٢، ٢١، ٢٥ «أصل الإيمان». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «والبعث بعد الموت» سقط من ٢٣، ٢٤، ٣١، ٣٢، ٣٥، ٣٦. وسقط من ٢٧ من قوله «واليوم الآخر...». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

مصنف رحمہ اللہ نے یومِ آخر کے بعد بعث بعد الموت کا ذکر فرمایا، جو عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ ﴾. (المؤمنون:١٦) وقال تعالیٰ: ﴿ اَللّٰهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ ﴾. (الروم:١١)

اور تقدیر بمعنی مقدّر ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ازل میں بندے کے لیے خیر وشر اور خوشی وغم کا جو بھی فیصلہ فرمایا ہے اس کا اللہ تعالیٰ کی حکمت کے مطابق مقررہ وقت اور متعینہ کیفیت کے ساتھ واقع ہونا یقینی ہے، ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا ﴾. (الفرقان)

وقال اللہ تعالیٰ: ﴿ قُلْ لَّنْ يُّصِيْبَنَآ اِلَّا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَنَا ﴾. (التوبۃ:٥١) آپ کہہ دیجئے کہ ہمیں ہرگز نہ پہنچے گا مگر وہی جو اللہ نے ہمارے لیے لکھ دیا۔

وقال اللہ تعالیٰ: ﴿ وَاِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ ۚ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِكَ ۭ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ ﴾. (التوبۃ:٧٨) اور ان لوگوں کو اگر کوئی فائدہ پہنچتا ہے تو کہتے ہیں یہ اللہ کی طرف سے ہے، اور اگر کوئی مصیبت پہنچتی ہے تو اے پیغمبر آپ سے کہتے ہیں کہ یہ تمہاری وجہ سے ہمیں پہنچی ہے، کہہ دو کہ رنج وراحت سب اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

اور مذکورہ چیزوں پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں جن چیزوں کا اجمالاً ذکر ہے ان پر اجمالاً اعتقاد رکھے اور جن چیزوں کا تفصیلاً ذکر ہے ان پر تفصیلاً اعتقاد رکھے۔

٧٤- وَنَحْنُ مُؤْمِنُونَ بِذَلِكَ كُلِّهِ، وَلَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ، وَنُصَدِّقُهُمْ كُلَّهُمْ[١] عَلَى مَا جَاءُوا[٢] بِهِ.

ترجمہ: ہم اِن تمام باتوں پر ایمان رکھتے ہیں، اور ہم اس کے رسولوں میں سے کسی میں تفریق نہیں کرتے، اور وہ جو پیغام لائے تھے ہم اس کی تصدیق کرتے ہیں۔

تمام نبیوں اور رسولوں پر ایمان لانا ضروری ہے:

مذکورہ جن اجمالی وتفصیلی باتوں پر ایمان لانا ضروری ہے ہم ان تمام باتوں پر ایمان رکھتے ہیں۔ اور ہم تمام انبیاء ورسل پر ایمان لاتے ہیں اور ان کی تصدیق کرتے ہیں؛ کیونکہ اصولی طور پر تمام انبیاء کا دین ایک ہے اور ان کے لائے ہوئے دین پر ایمان لانا ضروری ہے۔ کسی ایک نبی کا انکار تمام انبیاء کا انکار ہے؛ کیونکہ ہر نبی تمام انبیاء کی تصدیق کے ساتھ مبعوث ہوا ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿قُلْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ اُنْزِلَ عَلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَمَآ اُوْتِيَ مُوْسٰى وَعِيْسٰى وَالنَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ ۖ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ ۫ وَنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ ﴿٨٤﴾﴾. (آل عمران: ٨٤)

اور سورہ بقرہ میں تمام اہلِ ایمان کو خطاب کرتے ہوئے اللہ تعالی کا فرمان ہے: ﴿قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَآ اُنْزِلَ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَمَآ اُوْتِيَ مُوْسٰى وَعِيْسٰى وَمَآ اُوْتِيَ النَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ ۚ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ ۖ وَنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ ﴿١٣٦﴾﴾. (البقرة: ١٣٦)

مسلمانو! کہہ دو کہ ہم اللہ پر ایمان لائے ہیں، اور اُس کے کلام پر بھی جو ہم پر اُتارا گیا اور اُس پر بھی جو ابراہیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب اور ان کی اولاد پر اُتارا گیا اور اُس پر بھی جو موسیٰ اور عیسیٰ کو دیا گیا اور اُس پر بھی جو دوسرے پیغمبروں کو اُن کے پروردگار کی طرف سے عطا ہوا۔ ہم ان پیغمبروں کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتے، اور ہم اسی ایک خدا کے تابع فرمان ہیں۔

بعض انبیاء پر ایمان لانے والوں اور بعض کا انکار کرنے والوں کو اللہ تعالی نے پکا کافر کہا ہے: ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَيُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّفَرِّقُوْا بَيْنَ اللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَيَقُوْلُوْنَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَّنَكْفُرُ بِبَعْضٍ ۙ وَّيُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّتَّخِذُوْا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا ﴿١٥٠﴾ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ حَقًّا﴾. (النساء) جو لوگ اللہ اور اس

---

(١) قوله «كلهم» سقط من ١٣. وفي ١٦ «ونصدق كلهم». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٢) في ٢ «بما جاؤوا». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

کے رسولوں کا انکار کرتے ہیں اور اللہ اور اس کے رسولوں کے درمیان فرق کرنا چاہتے اور کہتے ہیں کہ کچھ (رسولوں) پر تو ہم ایمان لاتے ہیں اور کچھ کا انکار کرتے ہیں، اور (اس طرح) وہ چاہتے ہیں کہ (کفر اور ایمان کے درمیان) ایک بیچ کی راہ نکالیں، ایسے لوگ صحیح معنی میں کافر ہیں۔

٧٥- وَأَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ(١) فِي النَّارِ لَا يُخَلَّدُوْنَ، إِذَا(٢) مَاتُوا وَهُمْ مُوَحِّدُوْنَ، وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا(٣) تَائِبِيْنَ، بَعْدَ أَنْ لَقُوا اللهَ(٤) عَارِفِيْنَ مُؤْمِنِيْنَ(٥)، وَهُمْ فِي مَشِيْئَتِهِ(٦) وَحُكْمِهِ إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُمْ، وَعَفَا عَنْهُمْ بِفَضْلِهِ(٧)، كَمَا ذَكَرَ -عَزَّ وَجَلَّ- فِي كِتَابِهِ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾.[النساء: ٤٨ و١١٦](٨)، وَ إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُمْ فِي النَّارِ بِقَدْرِ جِنَايَتِهِمْ(٩) بِعَدْلِهِ، ثُمَّ يُخْرِجُهُمْ مِنْهَا بِرَحْمَتِهِ وَشَفَاعَةِ الشَّافِعِيْنَ مِنْ أَهْلِ طَاعَتِهِ، ثُمَّ يَبْعَثُهُمْ إِلَى جَنَّتِهِ(١٠)، وَذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ تَعَالَى مَوْلَى(١١) أَهْلِ مَعْرِفَتِهِ(١٢)، وَلَمْ يَجْعَلْهُمْ فِي الدَّارَيْنِ كَأَهْلِ نُكْرَتِهِ الَّذِيْنَ خَابُوا مِنْ هِدَايَتِهِ، وَلَمْ يَنَالُوا مِنْ وِلَايَتِهِ(١٣). اللّٰهُمَّ يَا وَلِيَّ الْإِسْلَامِ وَأَهْلِهِ مَسِّكْنَا بِالْإِسْلَامِ(١٤) حَتَّى نَلْقَاكَ بِهِ.

ترجمہ: اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں سے کبیرہ گناہ کے مرتکب جہنم میں ہمیشہ نہیں

---

(١) قوله «من أمة محمد صلى الله عليه وسلم» أثبتناه من ١، ٤، ١٦، ١٧. ولم نجده في بقية النسخ. وهو الأولى؛ لأن هذا الحكم لم يختص بأمة محمد صلى الله عليه وسلم. نعم صُرِّح به في الأحاديث لأمة محمد، ولم يُصرَّح لغيرها.

(٢) في ٢١ «إذ». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) في ١ «وإن لم يكن ماتوا». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٤) في ٢٥ «يكونوا» بدل قوله «لقوا الله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) قوله «مؤمنين» أثبتناه من ١، ٣، ٤، ٥، ٧، ١٧، ١٨، ٢٢، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١. وهو ساقط من بقية النسخ. وفي ٧ «عارفين به مؤمنين». وفي ٢٤ «عارفين به».

(٦) وفي ١٣، ٣١ بعده زيادة «وعدله». وسقط من ١٤، ٣١ قوله «وحكمه». والأليق ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٧) قوله «بفضله» سقط من ٩، ١٢. والمثبت من بقية النسخ. وفي ١٣ بعده زيادة «وكرمه». والمعنى سواء.

(٨) سقط من ٣٣ من قوله «كما ذكر» إلى آخر الآية. وأثبتناه من بقية النسخ. وفي بعض المخطوطات قبله قوله تعالى: «﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ﴾».

(٩) قوله «بقدر جنايتهم» سقط من ٩، ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٥، ٣٢، ٣٦. والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٠) قوله «ثم يبعثهم إلى جنته» سقط من ٢٣. والأولى ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١١) في ٢، ٨ «تولى». والأولى ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٢) وفي ٣، ١٥، ٢٦، ٣١ «أهل طاعته». وفي ٦، ١٩ «لأهل معرفته». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(١٣) سقط من ٢ من قوله «وإن شاء عذبهم» إلى قوله «من ولايته». وسقط من ٢٥ من قوله «الذين خابوا». وما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٤) في ١٣، ٣٣ «ثبتنا على الإسلام». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء. وسقط من ٥. وفي ٦ بعد قوله «حتى نلقاك به» زيادة «اللهم صل على محمد وآله».

رہیں گے، جبکہ ان کی موت توحید پر ہوئی ہو؛ اگرچہ انھوں نے کبائر سے توبہ بھی نہ کی ہو؛ البتہ ان کی ملاقات اللہ تعالی سے اس حال میں ہوئی ہو کہ وہ اللہ کو پہچاننے والے اور اس پر ایمان رکھنے والے ہوں۔ ایسے لوگ اللہ تعالی کی مشیت اور اس کے حکم کے تحت ہوں گے، اگر وہ چاہے تو ان کو بخش دے اور انہیں اپنے فضل سے معاف کردے، جیسا کہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے: ”شرک کے سوا جس گناہ کو چاہے معاف کردے“۔ اور اگر وہ چاہے تو انہیں جہنم میں اپنے عدل وانصاف کے مطابق ان کے گناہوں کے بقدر سزا دے، پھر انھیں اس سے اپنی رحمت اور اپنے فرمانبردار بندوں کی سفارش کی بنا پر نکال دے اور انھیں جنت میں بھیج دے۔ یہ اس لیے ہوگا کہ اللہ تعالی ان لوگوں کا دوست ہے جو اس کی معرفت رکھتے ہیں۔ اور انھیں دنیا وآخرت میں منکرین کے برابر نہیں قرار دیا جو ہدایت الٰہی سے محروم رہے اور اس کی دوستی کو نہ پاسکے۔ اے اللہ! اے اسلام اور اہل اسلام کو دوست رکھنے والے! ہمیں اسلام پر ثابت قدم رکھ حتی کہ تجھ سے اسی حالت میں آملیں۔

شیخ ابن ابی العز، صالح آل شیخ اور بعض دوسرے شارحین نے لکھا ہے کہ «من أمة محمدٍ صلى الله عليه وسلم» کی قید درست نہیں؛ اس لیے کہ اس سے شبہ ہوتا ہے کہ دیگر انبیاء علیہم السلام کی امتوں کے مرتکبین کبیرہ کا حکم امت محمدیہ کے مرتکبین کبیرہ کے خلاف ہے، حالانکہ ایسا نہیں۔ (شرح العقيد الطحاوية، لابن أبي العز ۲/۵۲٤)

جواب: ہمیں امتِ محمدیہ کے مرتکبین کبیرہ کا حکم دلائل سے معلوم ہے، دیگر امتوں کے مرتکبین کبیرہ کے حکم کے بارے میں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں۔ جن صریح نصوص میں مرتکبین کبیرہ کے جہنم سے نکالے جانے کا ذکر ہے وہ امت محمدیہ کے بارے میں ہیں؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ہر نبی کو ایک مقبول دعا دی جاتی ہے، سب نے دنیا میں ہی وہ دعا کرلی ہے اور ان کی دعا قبول ہوئی۔ میں نے اپنی اس دعا کو قیامت کے روز اپنی امت کی شفاعت کے لیے ذخیرہ کر رکھا ہے۔ عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الكل نبي دعوةٌ قد دعا بها فاستُجِيب، فجعلتُ دعوتي شفاعةً لأمتي يوم القيامة». (صحيح البخاري، رقم:٥٩٤٦. صحيح مسلم، رقم:٣٤١)

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الكل نبي دعوة مستجابة فتعجَّل كلُّ نبي دعوته، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا». (صحيح مسلم، رقم:٣٣٨)

حدیثِ شفاعت میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کی اجازت سے چار مرتبہ اپنی امت کے لوگوں کو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کریں گے، اور چوتھی مرتبہ میں ہر اس شخص کو جہنم سے

نکال لیں گے جس نے لا إله إلا الله کہا ہو گا۔(صحيح البخاري، رقم:۷۰۷۲)

امام طحاوی رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت میں یہی بیان فرمایا ہے کہ امتِ محمدیہ میں سے جو لوگ گناہوں کی وجہ سے جہنم میں ڈالے جائیں گے، انہیں گناہوں کی سزا ملنے کے بعد جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کیا جائے گا۔

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ قید اتفاقی ہے، احترازی نہیں۔ چونکہ تمام انبیاء کا دین اصولی طور پر ایک ہے، سبھی توحید ورسالت کی تبلیغ کے لیے مبعوث ہوئے ہیں۔ جب امت محمدیہ کے مرتکبین کبیرہ اہلِ ایمان کا حکم معلوم ہو گیا تو دیگر امتوں کے مرتکبین کبیرہ اہلِ ایمان کا حکم بھی واضح ہے۔

نیز یہ قید صرف بعض مخطوطات میں ہے۔

شیخ ابن ابی العز اور ان کی اتباع میں شیخ محمد انور بدخشانی اور دوسرے بعض شارحین نے «بعد أنْ لَقُوا الله عارِفِين» اور «وذلك بأنَّ الله تعالى تَولَّى أهلَ معرِفَتِه» کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ جہمیہ کا عقیدہ ہے جن کے نزدیک ایمان صرف معرفت کا نام ہے اور اس عقیدے کے مطابق تو ابلیس بھی مؤمن ہو گا، کیونکہ اسے بھی اللہ تعالی کی معرفت حاصل تھی ﴿قَالَ رَبِّ فَاَنْظِرْنِیْۤ اِلٰی یَوْمِ یُبْعَثُوْنَ ۝﴾.(الحجر) اور اسی طرح فرعون اور اکثر کافر بھی مؤمن ہوں گے؛ قال اللہ تعالی:﴿وَ لَىِٕنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ لَیَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾.(لقمان:۲۵)

اور اگر معرفت سے معرفتِ کاملہ مراد ہو جو ہدایت کو مستلزم ہوتی ہے، تو پھر ایسے برگزیدہ لوگوں سے کبیرہ کا ارتکاب مشکل ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ۲/۵۲۸. وتلخيص شرح العقيدة الطحاوية، ص۱٤٤)

لیکن مخطوطات ومطبوعات اور بہت سی شروحات میں بھی عارفین کے ساتھ مؤمنین بھی لکھا ہوا ہے؛ اس لیے یہ اشکال درست نہیں۔ نیز یہاں معرفت، نکرت کے مقابلے میں استعمال ہوا ہے اور اہل نکرت سے مراد اللہ تعالی کی توحید کے منکر کفار ومشرکین ہیں تو اہل معرفت سے مراد اہلِ ایمان ہوں گے۔

علامہ قونوی لکھتے ہیں: «قوله «عارفين» لله تعالى بالوحدانية والربوبية غير مشركين به شيئا».(القلائد في شرح العقائد، ص۱۲۰، مخطوط)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے یمن کے لیے روانہ فرماتے وقت ارشاد فرمایا: «إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى، فإذا عرفوا ذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا صلوا، فأخبرهم أن الله افترض عليهم زكاة في أموالهم، تؤخذ من غنيهم فترد على فقيرهم، فإذا أقروا بذلك فخذ منهم، وتوق كرائم أموال الناس».(صحيح البخاري، رقم:۷۳۷۲، و۱٤۵۸)

وفي صحيح مسلم: «فإذا عرفوا الله، فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم». (رقم: ٣١)

یہاں معرفت سے مراد توحیدِ باری تعالی کی تصدیق واقرار ہے۔

نیز امام طحاوی کے کلام میں عارفین سے وہ لوگ مراد ہیں جنہوں نے معرفتِ کسبی اختیاری کو اپنایا ہو، یعنی معرفت کے بعد معرفت والی چیز کی تصدیق کی ہو اور اس کو اختیار کیا ہو۔ امام بخاری کے ترجمۃ الباب «باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «أنا أعلمكم بالله» وأن المعرفة فعل القلب» کے ذیل میں مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: «اعلم أن العلم نوعان: كسبي وهو حاصل بالاختيار، وغيره وهو الواقع في القلب بالاضطرار، والمعتبر في الإيمان من التصديق ما كان اختياريًّا منه لا ما وقع في القلب ضرورةً وليس كسبا له، وهو المعبر عنه في قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ﴾. (الكنـز المتواري في معادن لامع الدراري، ص١٥٣. الأبواب والتراجم لصحيح البخاري ١/٤٥)

یعنی علم اور معرفت کی دو قسمیں ہیں: ایک کسبی ہے جو بالاختیار حاصل ہو، یعنی معرفت کے بعد اس کی تصدیق کی جائے۔ اور دوسری وہ معرفت جو بے اختیار دل میں آجائے اس کو اختیار اور اس کی تصدیق نہ کی جائے، اور ﴿يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ﴾ کا یہی مطلب ہے کہ یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے بیٹوں کی طرح پہچانتے ہیں۔ یعنی معرفت حاصل ہے، لیکن مانتے نہیں، اور یہ معرفت سبب نجات نہیں۔ تو امام طحاوی کے کلام میں «عارِفِین» سے مراد معرفتِ کسبی تصدیقی حاصل کرنے والے ہیں۔ جو مؤمنین کے مترادف ہے۔ اسی لیے دوسرے نسخوں میں «عارِفِین» کے ساتھ «مؤمنِین» بھی آیا ہے۔

«وذلك بأنَّ الله تعالى تَوَلَّى أهلَ معرِفَتِه...» یعنی اللہ تعالی اپنی معرفت رکھنے والے اہلِ ایمان کا محافظ ہے، اُنہیں ہدایت اور ولایت عامہ یعنی اسلام سے محروم لوگوں کے برابر نہیں قرار دیا، خواہ یہ محرومی وجودِ باری تعالی کے انکار کی وجہ سے ہو جیسے دہریہ، یا غیر اللہ کی عبادت اور اس کے رسول کی تکذیب وغیرہ کی وجہ سے ہو جیسے دیگر کفار ومشرکین وغیرہ۔

قال الله تعالى: ﴿اَمْ حَسِبَ الَّذِيْنَ اجْتَرَحُوا السَّيِّاٰتِ اَنْ نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ۙ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَ مَمَاتُهُمْ ؕ سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ ۟﴾. (الجاثية) یہ لوگ جو بُرے کام کرتے ہیں کیا خیال کرتے ہیں کہ ہم ان کو ان لوگوں کے برابر رکھیں گے جنہوں نے ایمان اور عمل صالح اختیار کیا کہ ان سب کا جینا اور مرنا یکساں ہو جائے، یہ برا حکم لگاتے ہیں۔

وقال تعالى: ﴿اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا ؕ لَا يَسْتَوٗنَ ۟﴾. (السجدة) بھلا جو مومن ہو وہ

اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جو نافرمان (کافر) ہو؟ دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔

جب فاسق مومن کے مقابلے میں آتا ہے تو فاسق سے مراد کافر ہوتا ہے۔

مرتکبِ کبیرہ کا حکم:

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ گناہ کے ارتکاب سے مسلمان کا ایمان کمزور ہو جاتا ہے؛ لیکن وہ ایمان سے بالکلیہ خارج نہیں ہوتا، ہاں گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے۔ اللہ تعالی چاہے تو اسے اپنے فضل سے معاف فرمادے۔ قرآن پاک میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اللہ تعالی شرک کے سوا جس گناہ کو چاہے معاف کردے"۔ اور اگر چاہے تو اسے گناہ کی سزا دے کر اپنی رحمت سے جنت میں داخل فرمائے۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں حدیث شفاعت میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کی اجازت سے چار مرتبہ اپنی امت کے لوگوں کو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کریں گے اور چوتھی مرتبہ میں ہر اس شخص کو جہنم سے نکال لیں گے جس نے لا إله إلا الله کہا ہوگا۔(صحيح البخاري، رقم:٧٠٧٢، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمَّا أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يَحيَون، ولكنْ ناسٌ أصابتهم النار بذنوبهم - أو قال بخطاياهم - فأماتهم إماتةً حتى إذا كانوا فَحْمًا أُذِن بالشَّفاعةِ فجيْءَ بهم ضَبائِرَ ضَبائِرَ فَبُثُّوا على أنهار الجنة، ثم قيل: يا أهل الجنة أفِيضوا عليهم، فيَنبُتون نبات الحَبَّة تكون في حَمِيل السَّيْل». (صحيح مسلم، رقم:٢٧١)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: جو پکے جہنمی ہیں وہ جہنم میں نہ مریں گے اور نہ تروتازہ ہوں گے؛ لیکن کچھ لوگوں کو جہنم کی آگ ان کے گناہوں کی وجہ سے جلائے گی، پس ان کو کچھ مدت کے لیے مارڈالیں گے؛ یہاں تک کہ کوئلہ بن جائیں گے تو ان کی سفارش کی اجازت مل جائے گی، پھر ان کو مختلف ٹولیوں میں لایا جائے گا اور جنت کی نہروں پر ان کو پھیلا دیا جائے گا، پھر اعلان کیا جائے گا: او جنتیوں! ان پر پانی ڈالو۔ پس وہ اس بیج کی طرح تروتازہ اُٹھیں گے جو بیج سیلاب کے کوڑے میں اُگتا ہے۔

وعن عمران بن حصين، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يخرج قوم من النار بشفاعة محمدٍ صلى الله عليه وسلم فيدخلون الجنة، يُسَمَّوْن الجَهَنَّمِيِّين».(صحيح البخاري، رقم:٦٠٨١)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک قوم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے جہنم سے نکلے گی اور جنت میں داخل ہوگی، ان کو جہنمی کہا جائے گا۔

امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اہل سنت اور سلف وخلف کا یہ عقیدہ ہے کہ اہل ایمان دو طرح کے ہیں:

۱- وہ لوگ جو گناہ سے محفوظ ہوں، جیسے بلوغ سے پہلے انتقال کرنے والا، وہ شخص جو بلوغ سے پہلے ہی

مجنون ہو گیا ہو، شرک یا دیگر گناہوں سے سچی توبہ کرنے والا جس نے توبہ کے بعد کسی گناہ کا ارتکاب نہ کیا ہو۔ اسی طرح وہ شخص جس نے اللہ کی توفیق سے کبھی گناہ نہ کیا ہو۔ یہ لوگ جہنم سے محفوظ اور جنت میں داخل ہونے والے ہیں۔

گناہوں سے سچی توبہ کرنے والے کے بارے میں ارشاد باری تعالی ہے: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا ۝﴾. (مريم) وقال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ۝﴾. (الفرقان) وقال تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ۝ وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ ۝﴾. (الزمر)

۲- وہ اہل ایمان جنھوں نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا اور بغیر توبہ کے ان کا انتقال ہو گیا۔ اگر اللہ تعالی چاہے گا تو معاف کر دے گا اور پہلی قسم کی طرح یہ بھی جہنم سے محفوظ اور جنت میں داخل ہوں گے۔ اور اگر اللہ تعالی چاہے گا تو ان کو جتنا عذاب دینا ہے اتنا عذاب دے کر پھر جنت میں داخل کرے گا۔

جس شخص کا بھی توحید پر انتقال ہوا ہے وہ جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا، خواہ اس نے کتنے ہی زیادہ گناہوں کا ارتکاب کیا ہو، جیسا کہ جس شخص کا کفر پر انتقال ہوا وہ کبھی جنت میں داخل نہیں ہو گا، خواہ اس نے کتنے ہی اچھے اور نیک اعمال کئے ہوں۔ علامہ نووی آگے لکھتے ہیں: «هذا مختصر جامع لمذهب أهل الحق في هذه المسألة، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع من يعتقد به من الأمة على هذه القاعدة، وتواترت بذلك نصوص تحصل العلم القطعي». (شرح النووي على صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على من مات على التوحيد دخل الجنة ١/٢١٧)

مصنف رحمہ اللہ نے خوارج و معتزلہ اور مرجئہ کی تردید کی ہے۔ خوارج کا عقیدہ ہے کہ مومن گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے کافر ہو جاتا ہے۔ اور مرجئہ کہتے ہیں کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اس لیے ایمان کے ہوتے ہوئے گناہ مضر نہیں، جیسا کہ کفر کے ہوتے ہوئے طاعت مفید نہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ایمان سے خارج ہو جاتا ہے، لیکن کافر نہیں ہوتا۔ وہ "المنزلة بين المنزلتين" کے قائل ہیں، یعنی نہ کافر نہ مسلم۔ البتہ خوارج و معتزلہ دونوں ہی مرتکب کبیرہ کو مخلد فی النار سمجھتے ہیں۔[1]

---

(١) قال في شرح العقائد: «(والكبيرة...لا تخرج العبدَ المؤمن من الإيمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقةُ الإيمان، خلافًا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وهذا هو المنـزلة بين المنـزلتين بناءً على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان. (ولا تُدخِله) أي: لا تُدخِل العبدَ المؤمن في الكفر، خلافًا للخوارج؛ فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضًا كافرٌ، وأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر». (شرح العقائد النسفية، ص١٧٠-١٧٣)

وقال البيجوري: «وخالفت الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب، وجعلوا جميع الذنوب كبائر كما سيأتي، ولم

موجودہ زمانے میں سلطنت عمان کے مفتی عام احمد بن حمد خلیلی الاباضی الخارجی نے «الحقُّ الدَّامِغ» میں مرتکب کبیرہ کے مخلد فی النار ہونے پر ﴿بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓـَٔتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ۝۸۱﴾.(البقرۃ) سے استدلال کیا ہے۔ اور سَيِّئَةً سے گناہ اور اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓـَٔتُهٗ سے گناہ پر اصرار مراد لیا ہے؛ جبکہ حضرت ابن عباس، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما، ابو وائل، مجاہد، قتادہ، عطاء، ربیع بن خثیم، عکرمہ وغیرہ نے سَيِّئَةً کی تفسیر شرک سے کی ہے۔

شیخ سعید فودہ نے الشرح الکبیر (۸۴۰-۸۳۱/۲) میں اور شیخ علی بن محمد ناصر الفقیہی نے «الرد القويم البالغ على كتاب الخليلي المسمى بالحق الدامغ» میں شیخ خلیلی پر تفصیل کے ساتھ بہترین رد لکھا ہے۔ تفصیل کے لیے ان کتابوں کی طرف رجوع فرمائیں۔

معصیت کی تقسیم اور کبائر کی تفصیل:

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «كلّ ما نهى الله عنه كبيرة».[1] حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول تخویف کے لیے ہے؛ تاکہ صغیرہ گناہ سے بھی بچیں اور کبیرہ کے ارتکاب سے خوف کریں؛ ورنہ گناہوں کی تقسیم صغیرہ اور کبیرہ میں ثابت ہے۔[2]

عام علماء فرماتے ہیں کہ گناہوں کی دو قسمیں ہیں: (۱) صغیرہ؛ (۲) کبیرہ۔

گناہِ صغیرہ و کبیرہ کی تقسیم کے دلائل:

(۱) ﴿مَالِ هٰذَا الْكِتٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّآ اَحْصٰىهَا﴾.(الکہف:۴۹) یہ کیسا اعمال نامہ ہے کہ اس نے کوئی چھوٹی یا بڑی بات نہیں چھوڑی مگر سب کو محفوظ کیا ہوا ہے۔

(۲) ﴿وَكُلُّ صَغِيْرٍ وَّ كَبِيْرٍ مُّسْتَطَرٌ ۝۵۳﴾.(القمر). اور ہر چھوٹی بڑی بات اس میں لکھی ہوئی ہے۔

(۳) ﴿اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبٰٓئِرَ الْاِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ﴾(النجم:۳۲) جو لوگ بڑے گناہوں اور بے حیائی کے کاموں سے بچتے ہیں ہم ان کے چھوٹے گناہ معاف کرتے ہیں۔

يكفروا بتكفير مرتكب الذنوب، مع أن من كفر مؤمنًا كفر؛ لأنهم قالوا ذلك بتأويل واجتهاد. وأما المعتزلة فأخرجوا مرتكب الكبيرة من الإيمان، ولم يدخلوه في الكفر إلا باستحلال، فجعلوه منـزلة بين المنـزلتين، فمرتكب الكبيرة مخلد عند الفريقين في النار، ويعذب عند الخوارج عذاب الكفار، وعند المعتزلة عذاب الفساق».(تحفة المريد، ص۳۰۸)

(۱) أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (رقم:۲۸۸ و۶۷۴۹). والطبراني في «الكبير» (۲۹۳/۱۴۰/۱۸). قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (۱۰۳/۱): «رجاله ثقات إلا أن الحسن مدلس وعنعنه».

(۲) قال البيهقي رحمه الله: «فيُحتَمل أن يكون هذا في تعظيم حرمات الله والترهيب عن ارتكابها، فأما الفرق بين الصغائر والكبائر فلا بد منه في أحكام الدنيا والآخرة على ما جاء به الكتابُ والسُّنةُ».(شعب الإيمان ۴۶۲/۱)

لمم کے معنی ہیں وہ صغیرہ گناہ جو کبھی کبھی صادر ہو جائیں ألَمّ بالمكان، أي نزل به أحيانًا. اِلَّا اللَّمَمَ کے استثنا سے معلوم ہوتا ہے کہ صغیرہ و کبیرہ کا ثبوت ہے۔

(۴) ﴿اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ﴾.(النساء:۳۱) اگر تم ان بڑے گناہوں سے بچو گے جن سے تم کو منع کیا گیا ہے تو ہم تمہارے ہلکے پھلکے گناہوں کو معاف کر دیں گے۔

سیئات سے صغائر مراد ہیں۔(وانظر لتفصيل الدلائل: مفاتيح الغيب ۷٦/۱۰، النساء:۳۱)

معتزلہ کی تردید:

اس آیت کریمہ سے معتزلہ استدلال کرتے ہیں کہ جو شخص کبائر سے بچے گا تو اس کے صغائر کو معاف کرنا اللہ تعالی پر لازم ہے اور اگر کبائر کرے گا تو معافی کا دروازہ بند ہے اور بقول معتزلہ تکفیر سیئات کے لیے کبیرہ سے بچنا ضروری ہے۔

اہل سنت و جماعت کے نزدیک تکفیرِ سیئات کے لیے کبیرہ سے بچنا ضروری نہیں۔ ملا علی قاری شرح فقہ اکبر میں لکھتے ہیں: «قد تكفر الصغيرة بمكفر أو بعفو من الله، ولو كان صاحبها مرتكب كبيرة». (ص۱۲۹)

اور آیت کریمہ ﴿اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ﴾ کے متعلق علماء اور مفسرین کرام نے متعدد معانی اور تشریحات لکھی ہیں:

۱ - اِنْ تَجْتَنِبُوْا شرط ہے، لیکن کبھی کبھی شرط مناسب کے معنی میں آتی ہے، جیسا کہ شہادت کے بارے میں آیت کریمہ ہے ﴿فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّ امْرَاَتٰنِ﴾.(البقرة:۲۸۲) دو مردوں کی گواہی مناسب ہے اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد دو عورتیں گواہی دیں۔ یہ مطلب نہیں کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول ہونے کے لیے ضروری ہے کہ دو مرد نہ ہوں۔ دو مردوں کی موجودگی میں بھی ایک رجل اور دو خواتین کی گواہی قبول ہے۔

یا ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّ لَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ﴾ البقرة:۲۸۳) اس آیت کریمہ کا یہ مطلب نہیں کہ اگر تم سفر پر ہو اور کاتب نہ ہو تو رہن لے لو، مقیم ہونے کی حالت میں رہن نہیں لے سکتے؛ بلکہ آیت کے یہ معنی ہیں کہ سفر میں جب کاتب نہ ہو تو رہن لینا مناسب ہے۔

اسی طرح آیت کا یہ مطلب ہوگا: ہم تمہارے صغائر کو مٹادیں گے، مگر کبائر سے بچنا مناسب ہے۔ یہ شرم کی بات ہے کہ ہم گناہ مٹائیں اور تم کبائر کرتے رہو۔

۲- کبائر سے کفر اور شرک کی انواع مراد ہیں۔ اگر تم کفر اور شرک سے بچو گے تو ہم تمھارے سیئات کو حسنات کے ساتھ مٹادیں گے، کفر و شرک کے ساتھ سیئات نہیں مٹتے۔

۳- سیئات سے مراد گناہ کبیرہ کے مقدمات ہیں یعنی اگر تم کبیرہ سے اجتناب کرتے ہوئے اس سے باز رہو گے تو ہم اس کے مقدمات کو معاف کردیں گے۔ اگر زنا کے مقدمات: لمس، نظر، اس کی طرف چلنے، بوسہ دینے کے ارتکاب کے بعد زنا کو چھوڑدو گے، تو ہم توبہ کی وجہ سے ان مقدمات کو بھی معاف کردیں گے۔

۴- حسنات سیئات کو مٹاتے ہیں ﴿ إِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ ﴾.(هود:١١٤) اسی طرح گناہ کبیرہ پر قدرت کے باوجود اس کو چھوڑنا بھی عمل صالح ہے جس کو کف النفس کہتے ہیں۔ یہ بھی مکفِّر سیئات ہے۔

اس آیت کریمہ کے ذیل میں حضرت مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ تعالی کی "معارف القرآن" کی عبارت سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر آدمی کبیرہ سے بچے گا تو سیئات کے لیے حسنات کفارہ بنیں گے۔

عبارت ملاحظہ کیجئے: "تو حاصل یہ ہوا کہ جو شخص اس کا اہتمام کرے کہ تمام فرائض وواجبات ادا کرے اور تمام کبیرہ گناہوں سے اپنے آپ کو بچالے تو حق تعالی اس کے صغیرہ گناہوں کا کفارہ کردیں گے۔۔۔ اگر کوئی شخص کبیرہ گناہوں میں مبتلا رہتے ہوئے وضو اور نماز ادا کرتا رہے تو محض وضو نماز یا دوسرے اعمالِ صالحہ سے اس کے صغیرہ گناہوں کا بھی کفارہ نہیں ہوگا اور کبیرہ تو اپنی جگہ ہیں ہی"۔(معارف القرآن ۲/۳۸۲)

اس عبارت کا یہ مطلب لینا چاہئے کہ مسلمان کی شان یہ ہونی چاہئے کہ حسنات کے کرنے کے ساتھ کبائر سے بچنے کا اہتمام کرے جیسا کہ ہم نے پہلے جواب میں ذکر کیا۔ یہ مطلب نہ لیا جائے کہ تکفیرِ سیئات کے لیے کبائر سے اجتناب شرط لازم ہے؛ تاکہ حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ کی عبارت جمہور کے موافق رہے۔

گناہِ کبیرہ کی تعریف:

کبیرہ کی متعدد تعریفیں منقول ہیں، سب سے بہتر تعریف یہ ہے: «الكبيرة ما يكون فيه وعيد شديد، أو اللعن، أو الحد. وكذا إذا أصرَّ على الصغيرة فهي كبيرة».[1]

(١) قال العلامة الآلوسي رحمه الله: «واختلفوا في حد الكبيرة على أقوال:

الأول: أنها ما لحق صاحبها عليها بخصوصها وعيدٌ شديدٌ بنص كتاب أو سنة، وإليه ذهب بعض الشافعية.

والثاني: أنها كل معصية أوجبت الحد، وبه قال البغوي وغيره.

والثالث: أنها كل ما نص الكتاب على تحريمه، أو وجب في جنسه حد.

والرابع: أنها كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة، وبه قال الإمام (أي: إمام الحرمين، وكلامه في الإرشاد، ص٣٢٩).

والخامس: أنها ما أوجب الحد، أو توجَّه إليه الوعيد، وبه قال الماوردي في فتاويه. (والصواب «حاويه» واسمه

اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف نہیں فرمائی اور مبہم چھوڑدیا ہے۔ جس میں حکمت یہ ہے کہ آدمی ہر گناہ سے بچنے کی کوشش کرے اور ہر گناہ کو کبیرہ سمجھ کر چھوڑدے اور یہ سمجھے کہ اللہ کی نافرمانی تو ہے، چاہے وہ تھوڑی ہو یا بہت۔ (۱)

شریعتِ مطہرہ میں بعض احکام کے اِبہام کی مثالیں:

شریعت میں اور بھی بہت ساری اِبہام کی مثالیں ہیں، جیسا کہ جمعہ کی ساعتِ اجابت کو مخفی رکھا۔ اسی طرح لیلۃ القدر کو بھی مخفی رکھا؛ تاکہ اس کی تلاش میں ہر رات عبادت کے لیے اٹھے۔ اسی طرح اسم اعظم کو مخفی رکھا؛ تاکہ ہر اسم کو اعظم خیال کرتے ہوئے اس کی تعظیم کے ساتھ ذکر اور اس کے ساتھ دعا کرے۔ اسی طرح طعام کے لقموں میں برکت والا لقمہ مخفی رکھا گیا؛ تاکہ پلیٹ اچھی طرح صاف کرے۔

بعض نے کبیرہ گناہوں کو شمار بھی کیا ہے، مثلاً: شرک، قتل، سحر، سود، پاک دامن کو تہمت لگانا، یتیم کا مال کھانا، میدان جنگ سے پیٹھ پھیر کر بھاگ جانا۔ بعض نے جھوٹی گواہی، اور بعض نے چوری اور شراب پینے کا بھی اضافہ کیا ہے۔

کبیرہ کی تعریف میں اختلاف کی وجہ سے کبائر کی تعداد میں بھی متعدد اقوال ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ۷، عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ۱۰، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ۷۰، اور ۷۰۰ بھی منقول ہے۔ دیلمی فرماتے ہیں کہ ہم نے ایک مستقل تالیف میں کبیرہ گناہوں کو شمار کیا تو ان کی تعداد ۴۰ سے زیادہ ہوگئی۔ اور حافظ علائی نے لکھا ہے کہ احادیث میں جن گناہوں کے کبیرہ ہونے کی صراحت آئی ہے میں نے انہیں ایک رسالے میں جمع کیا تو ان کی تعداد ۲۵ ہوگئی۔ ابن حجر ہیتمی نے ان ۲۵ کبیرہ گناہوں کو شمار کرانے کے بعد احادیث کی روشنی میں مزید ۵ کبیرہ کا ذکر کیا ہے، جس سے کل تعداد ۳۰/ ہو جاتی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: الزواجر عن اقتراف الکبائر، ص۱۵-۱۶۔

علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الکبائر" میں ۷۰/ کبائر کا ذکر فرمایا اور ان سے متعلق آیات

«الحاوي الكبير» في فقه الشافعي).

والسادس: أنها كل محرم لعينه منهي عنه لمعنى في نفسه، وحكي ذلك بتفصيل مذكور في محله عن الحليمي.

والسابع: أنها كل فعل نص الكتاب على تحريمه بلفظ التحريم». (روح المعاني ١٤٧/٥. وانظر أيضًا: شرح العقائد، ص١٧٠-١٧٣. الزواجر عن اقتراف الكبائر، للهيتمي، ص٦-١٠)

(١) قال الواحدي: الصحيح أن الكبيرة ليس له حد يعرفها العباد به، وإلا لاقتحم الناس الصغائر واستباحوها، ولكن الله تعالى أخفى ذلك عن العباد ليجتهدوا به في اجتناب المنهي عنه رجاء أن تجتنب الكبائر، ونظير ذلك إخفاء الصلاة الوسطى، وليلة القدر، وساعة الإجابة». (روح المعاني ٤٧١/٥. وانظر أيضًا: مفاتيح الغيب ٧٨/١٠، المسألة الثانية: اختلف الناس في أن الله تعالى هل ميّز جملة الكبائر عن جملة الصغائر أم لا؟...).

واحادیث نقل کی ہیں۔ اور ابن حجر ہیتمی نے "الزواجر عن اقتراف الکبائر" میں ۴۶۷ر کبائر کو تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ لیکن بعض پر کبیرہ کی تعریف صادق نہیں آتی ہے۔

اعضائے انسانی سے متعلق گناہوں کی تفصیل:

ابو طالب مکیؒ نے لکھا ہے کہ بعض کا تعلق قلب سے ہے، جیسے: کفر، شرک، گناہ پر اصرار، اللہ کی رحمت سے ناامیدی اور اللہ کے عذاب سے بے خوفی۔

اور چار کا تعلق زبان سے ہے: شھادۃ الزور، قذف المحصنات، الیمین الغموس، السحر.

تین کا تعلق پیٹ سے ہے: شرب الخمر، أکل الربوا، أکل مال الیتیم.

دو کا تعلق شرمگاہ سے ہے: زنا اور بدفعلی۔

دو کا تعلق ہاتھ سے ہے: القتل، والسرقۃ.

ایک کا تعلق پیروں سے ہے: التولّی من الزحف.

اور ایک کا تعلق جمیع بدن سے ہے: عقوق الوالدین. (قوت القلوب ٢/٢٤٩)

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے کے دلائل:

(۱) ایمان: تصدیق یعنی یقین کر کے ماننے کا نام ہے اور تصدیق گناہ کبیرہ سے زائل نہیں ہوئی۔

(۲) مسلمانوں کے باہمی قتال کا ذکر قرآن نے فرمایا اور دونوں کو مؤمن قرار دیا: ﴿وَ اِنۡ طَآىِٕفَتٰنِ مِنَ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ اقۡتَتَلُوۡا﴾. (الحجرات: ٩)

(۳) مرتکبِ کبیرہ کے لیے استغفار جائز ہے۔

(۴) مرتکبِ کبیرہ کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت ثابت ہے۔

(۵) مرتکبِ کبیرہ کو قتل نہ کرنے پر اجماع ہے۔ حدیث شریف میں آیا ہے: «من مات من أمتي لا يُشرِك بالله شيئًا دخل الجنة». قلت: وإنْ زنَى وإنْ سرَق؟ قال: «وإنْ زنَى وإن سرَق».

(صحيح البخاري، رقم:١٢٣٧. راجع لتفصيل الدلائل: شرح العقائد، ص١٧٣-١٧٤. والنبراس، ص٢٢٦-٢٢٨. وشرح العقيدة الطحاوية للبابرتي، ص١٠٢. والتفسير المظهري، الزمز:٥٣)

معتزلہ وخوارج کے دلائل اور ان کے جوابات:

معتزلہ اور خوارج خروج ایمان کے قائل ہیں، ان کے دلائل یہ ہیں:

(۱): اعمال ایمان کا جزء ہیں، اور انتفائے جز انتفائے کل کو مستلزم ہے۔

جواب: ہم اس انتفاء کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ ایمان کا کامل درجہ نہیں رہا، نفسِ ایمان موجود

ہے۔

(۲) ﴿ اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا ۗ لَا يَسْتَوٗنَ ﴾.(السجدہ) مؤمن کے مقابلے میں فاسق ہے۔

جواب: قرآنی اسلوب میں اکثر جگہ کافر پر فاسق کا اطلاق کیا گیا ہے۔ یہاں بھی جب مؤمن کے مقابلے میں فاسق مذکور ہے، تو فاسق سے کافر مراد ہوگا، جیسے: ﴿ وَ اَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوْا فَمَاْوٰىهُمُ النَّارُ ﴾. (السجدۃ: ۲۰) شیطان کے بارے میں آیا ہے: ﴿ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ ﴾.(الکھف: ۵۰) فرعون اور اس کی قوم کے بارے میں ہے: ﴿ اِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمًا فٰسِقِيْنَ ﴾.(النمل) لوط علیہ السلام کی قوم کے بارے میں ہے: ﴿ اِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمَ سَوْءٍ فٰسِقِيْنَ ﴾.(الأنبياء: ۷٤)

الفسق: الخروج من الطاعة، قد يكون بارتكاب المعصية، وقد يكون بالكفر.

(۳) «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن».(صحيح البخاري، رقم: ٦٧٧٢)

جواب: مراد یہ ہے کہ کامل مؤمن نہیں ہے۔

اشکال: جب مؤمن کامل مراد ہے، تو کامل کا لفظ کیوں مذکور نہیں؟

جواب: یہ مقام مقامِ وعید ہے؛ اس لیے کامل کا لفظ ذکر نہیں کیا؛ ورنہ لوگوں کی تشجیع اور حوصلہ افزائی کا سامان مہیا ہو جاتا، لوگ بے پرواہ ہو کر یوں کہتے کہ چلو مؤمن کامل نہیں، مؤمن تو ہیں۔

«لا يزني الزاني» والی روایت میں اگر زنا کو حلال سمجھ کر کرے اور اس کی حرمت کا منکر ہو، تو وہ ہمارے نزدیک بھی مؤمن نہیں رہے گا، یا زانی اور سارق جب زنا اور سرقہ کرتے ہیں تو عرف میں ان کو مؤمن نہیں؛ بلکہ زانی اور سارق کہتے ہیں۔

(۴) ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ ﴾.(المائدۃ: ٤٤)

جواب: یہ آیت قانونِ شرعی کے انکار کرنے پر محمول ہے؛ کیونکہ اس آیتِ کریمہ کا شانِ نزول یہ ہے کہ یہود نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر رجم کے بارے میں حکم اور فیصلہ چاہا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تمہاری تورات میں کیا حکم لکھا ہے؟ تو وہ تورات لائے اس کو پڑھا اور جہاں رجم کا حکم تھا اس جگہ کو چھوڑ دیا، تو عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ جو وہاں تشریف فرماتھے انھوں نے کہا: جو چھوڑ دیا ہے، اس کو بھی پڑھو؛ چنانچہ اس میں رجم کا حکم ویسے ہی موجود تھا، جس طرح اسلام میں ہے۔

(۵) «من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر جهارًا».[1]

جواب: ہم کہتے ہیں کہ کفر کا مطلب کفرانِ نعمت اور ناشکری ہے۔ تارکِ صلاۃ نے معراج کے تحفۂ صلاۃ کی ناشکری کی۔ اور اگر انکاراً ہے تو «فقد کفر» اپنی حقیقت پر محمول ہے؛ کیونکہ نماز کا منکر کافر ہے؛ نیز نماز کی فرضیت کا انکار بھی کفر ہے۔ اور حنابلہ اس کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں؛ اگرچہ ایمان موجود ہو، اور آج کل حنابلہ کا فتویٰ اس پر ہے کہ نہ اس کا جنازہ پڑھا جائے اور نہ بیوی اس کے قریب جائے۔(راجع: شرح العقائد، ص۱۷٤-۱۷۹. والنبراس، ص۲۲۸-۲۳۱).

بعض ثقہ حضرات نے مجھے بتلایا کہ سعودیہ کی مساجد میں تارک الصلاۃ کے کفر کے اشتہارات آویزاں ہوتے تھے جو آج کل ہٹا لیے گئے۔ انھوں نے تارکینِ صلاۃ کے کفر پر رسالے لکھے۔ شیخ عثیمین اپنے رسالہ «حکم تارك الصلاة» میں لکھتے ہیں: «إن الكتاب والسنة كلاهما يدل على كفر تارك الصلاة، الكفر الأكبر المُخرِج عن الملة».(ص٥، ط: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية)

اور شیخ بن باز اپنے فتاویٰ «نور على الدرب» میں لکھتے ہیں: «الذي يترك الصلاة ولا يصلي، هذا كافر أيضًا في أصح قولي العلماء، وإن لم يجحد وجوبها، متى تركها تهاونًا وتكاسلاً فإنه يكفر بذلك في أصح قولي العلماء...، وقال بعض أهل العلم: إنه لا يكفر كفرًا أكبر، بل كفره كفر أصغر ما لم يجحد وجوبها...، والصواب القول الأول أنه كافر كفرًا أكبر».(فتاوى نور على الدرب ١١٥/٤)

تارکِ صلاۃ کے بارے میں امام شافعی اور امام احمد کا مناظرہ:

تاج الدین سبکی نے تارکِ صلاۃ کے بارے میں امام شافعی اور امام احمد کا مناظرہ نقل کیا ہے کہ امام شافعی نے امام احمد سے کہا: اے احمد! کیا آپ کہتے ہیں کہ تارکِ صلاۃ کافر ہے؟ امام احمد نے کہا: ہاں۔ امام شافعی نے کہا: اگر وہ کافر ہے تو مسلمان کس طرح ہوگا؟ امام احمد نے کہا: لا إلہ إلا اللہ محمد رسول اللہ پڑھ کر۔ امام شافعی نے کہا: وہ تو پہلے سے کلمے کا اقرار کر رہا ہے اس نے کلمہ کا انکار تو کیا ہی نہیں۔ امام احمد نے کہا: وہ نماز پڑھ کر مسلمان ہوگا۔ امام شافعی نے کہا: کافر کی نماز تو درست نہیں، اور نماز کی وجہ سے تو مسلمان ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ امام احمد یہ سن کر لاجواب ہوگئے۔

«حكي أن أحمد ناظر الشافعي في تارك الصلاة، فقال له الشافعي: يا أحمد أتقول إنه

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (رقم:٣٣٤٨) عن أنس بن مالك مرفوعًا. وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٩٥/١): «رجاله موثوق إلا محمد بن أبي داود فإني لم أجد من ترجمه، وقد ذكر ابن حبان في «الثقات» محمد بن أبي داود البغدادي، فلا أدري هو هذا أم لا؟». وأخرجه ابن حبان في صحيحه (رقم:١٤٦٣) عن بريدة مرفوعًا: «بَكِّروا بالصلاة في يوم الغيم؛ فإنه من ترك الصلاة فقد كفر». وهو حديث صحيح.

يكفر؟ قال: نعم، قال: إذا كان كافرا فبم يسلم؟ قال: يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال الشافعي: فالرجل مستديم لهذا القول لم يتركه، قال: يسلم بأن يصلي، قال: صلاة الكافر لا تصح ولا يحكم بالإسلام بها، فانقطع أحمد وسكت. حكى هذه المناظرة أبو علي الحسن بن عمار من أصحابنا وهو رجل موصلي من تلامذة فخر الإسلام الشاشي». (طبقات الشافعية الكبرى ٢/٦١)

مرجئہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

معتزلہ اور خوارج کے مقابلے میں ایک فرقہ مرجئہ ہے، جو کہتے ہیں کہ:

(۱) : معصیت سے ایمان کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اور گنہگار کے لیے کوئی سزا نہیں، اور مومن جہنم میں نہیں داخل ہوگا؛ اگرچہ گنہگار ہو۔ اور قاعدہ ہے کہ الکفر في النار، والإيمان في الجنة.

جواب: ہم کہتے ہیں کہ بعد التطہیر مؤمن جنت میں جائے گا، اور اس کے معاصی کی تطہیر نار سے ہوگی۔

(۲) كما لا ينفع مع الكفر طاعة، هكذا لا تضر المعصية مع الإيمان.

جواب: ہم کہتے ہیں کہ کفر زہر کی طرح ہے، جس کے ساتھ مفید غذا جمع نہیں ہوسکتی، اور «لا تضر مع الإيمان معصية» ان کا اپنا گھڑا ہوا ہے؛ کیونکہ ایمان کا تعلق دل سے ہے۔

(۳) ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ﴾. (التحریم:۸) مؤمن کو اللہ تعالیٰ ذلیل نہیں کریں گے اور نار تو ذلت کی انتہا ہے؛ ﴿إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهٗ﴾. (آل عمران:۱۹۲)

جواب(۱): ذلت بمعنی مغلوبیت، عاجزی اور کمزوری ہے، یعنی آخرت میں کامل مؤمن مغلوب نہ ہوں گے۔

(۲): ذلت کا معنی یہ ہے: بعدم النور لهم في الآخرة.

(۳): امام رازی رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ذلت کی نفی مطلقاً نہیں ہے؛ بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت کے ساتھ خاص ہے۔ «والجواب عنه ما تقدم أن قوله: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ﴾ (التحريم:٨) لا يدل على نفي الإخزاء مطلقًا، بل يدل على نفي الإخزاء حال كونهم مع النبي، وذلك لا ينافي حصول الإخزاء في وقت آخر». (مفاتيح الغيب، آل عمران:١٩٢)

ہم کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت والے مؤمن ذلت سے دور ہیں؛ کیونکہ وہ صحابہ ہیں۔

معصیت کی چار بنیادی اقسام:

امام غزالی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ گناہ اور معصیت کی چار اقسام ہیں:

(۱) التعدي في صفات الربوبيّة.

یعنی ایک معصیت یہ ہے کہ کوئی صفات ربوبیّت میں تعدی کرے کہ جو صفات رب العالمین کے لیے خاص ہیں وہ دوسروں کے لیے ثابت کرے، یاخود اس کو اختیار کرے، جیسے تکبر اور فخر وغیرہ کہ یہ صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

(۲) الاتصاف بالصفات الشيطانية.

یعنی صفات شیطانیہ کو اختیار کرلے، جیسے: حسد، دھوکا، مکر اور غرور وتعنت وغیرہ۔

(۳) الاتصاف بالصفات البهيمية.

یعنی بہائم والی صفات اختیار کرے، جیسے: شہوت کی اتباع میں زنا، لواطت اور دوسرے بے حیائی کے کام کرے۔

(۴) الاتصاف بالصفات السبعية.

یعنی درندوں کی صفات اختیار کرلے، جیسے: قتل وفساد، چیر پھاڑ اور دوسروں کا مال ہڑپ کرنا وغیرہ۔

بقول امام غزالی رحمہ اللہ جتنے بھی معاصی ہیں وہ انہی چاروں کی شاخیں ہیں۔ (إحياء علوم الدين، كتاب التوبة، الركن الثاني، بيان أقسام الذنوب بالإضافة إلى صفة العبد)

معصیت کی دو اور مشہور قسمیں:

معصیت کی دو اور مشہور قسمیں ہیں: (۱) المعصية في حقوق الله.(۲) المعصية في حقوق العباد.

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ اعمال کے تین دیوان اور دفاتر یار جسٹر ہیں:

دیوانِ اول: جس میں مغفرت کی گنجائش نہیں، جیسے کفر، شرک اور ارتداد۔

دیوانِ ثانی: جس میں مغفرت کی گنجائش پائی جاتی ہے، جیسے حقوق اللہ تعالیٰ۔

دیوانِ ثالث: جس میں سے کسی چیز کو نہیں چھوڑا جائے گا، اور وہ حقوق العباد ہیں، جب تک کہ خود صاحبِ حق اس کو معاف نہ کردے۔

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الدواوين عند الله عز وجل ثلاثة: ديوان لا يعبأ الله به شيئًا، وديوانٌ لا يترك الله منه شيئًا، وديوانٌ لا يَغفِره الله. فأما الديوان الذي لا يَغفِره الله: فالشِّركُ بالله، قال الله عز وجل ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ

حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوٰىهُ النَّارُ ﴾(المائدة:٧٢) وأما الديوان الذي لا يعبأ الله به شيئًا: فظُلمُ العبدِ نفسَه فيما بينه وبين ربِّه مِن صومِ يومٍ ترَكه، أو صلاةٍ ترَكها؛ فإن الله عزَّ وجل يغفر ذلك ويتجاوز إن شاء، وأما الديوان الذي لا يَترُك الله منه شيئًا: فظُلْمُ العبادِ بعضِهم بعضًا، القصاصُ لا محالة».(مسند أحمد، رقم:٢٦٠٣١. وعلق عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف لضعف صدقة بن موسى، وقد انفرد به، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين غير يزيد بن بابنوس،...، وهو حسن الحديث في المتابعات، ولم يتابع هنا. وأخرجه الحاكم (٥٧٥/٤) وقال: صحيح الإسناد. فتعقبه الذهبي بقوله: صدقة ضعَّفوا، وابن بابنوس فيه جهالة)

مصنف رحمہ اللہ نے آخر میں ایمان پر ثابت قدم رہنے کی دعا فرمائی ہے؛ اس لیے کہ اعتبار خاتمے کا ہے۔ حضرات انبیاء علیہم السلام نے معصوم ہونے کے باوجود اسلام پر ثبات قدمی اور اس پر موت کی دعا فرمائی ہے اور اپنی اولاد کو اس کی نصیحت بھی کی ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا:﴿ تَوَفَّنِيْ مُسْلِمًا وَّ اَلْحِقْنِيْ بِالصّٰلِحِيْنَ ۝ ﴾.(یوسف) وقال تعالیٰ:﴿ وَ وَصّٰى بِهَآ اِبْرٰهٖمُ بَنِيْهِ وَ يَعْقُوْبُ يٰبَنِيَّ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى لَكُمُ الدِّيْنَ فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ۝ ﴾.(البقرة)

اور خود اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو موت تک ایمان پر قائم رہنے کا حکم فرمایا ہے؛ قال اللہ تعالیٰ:﴿ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ وَ لَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ۝ ﴾.(آل عمران)

٧٦- وَنَرَى الصَّلَاةَ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، وَ(١) عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْهُمْ(٢).

ترجمہ: اور ہم اہل قبلہ (مسلمانوں) میں سے ہر نیک وبد کے پیچھے نماز پڑھنا جائز سمجھتے ہیں، اسی طرح جو ان میں سے فوت ہو جائے اس کی نمازِ جنازہ پڑھنا جائز سمجھتے ہیں۔

ہر نیک وبد مسلمان کے پیچھے نماز درست ہے:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دو فقہی مسئلے ذکر فرمائے ہیں:

۱- ہر نیک وفاسق شخص کے پیچھے نماز پڑھنی درست ہے خواہ اس کا فسق گناہ کبیرہ کے ارتکاب کی وجہ سے ہو یا بدعات میں مبتلا ہونے کی وجہ سے ہو، بشرطیکہ یہ چیز اسے کفر تک نہ پہنچانے والی ہو؛ کیونکہ امامت کی صحت کے لیے گناہوں سے معصوم ہونا شرط نہیں؛ البتہ فاسق کے پیچھے نماز مکروہ ہے؛ اس لیے اگر ممکن ہو تو عادل امام کے پیچھے نماز پڑھنا بہتر ہے۔

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «صلوا خلف كل بَرٍّ وفاجر».
(السنن الكبرى للبيهقي ١٩/٤. سنن الدارقطني، رقم: ١٧٦٨. وفي سنن أبي داود (رقم:٥٩٤): «الصلاة المكتوبة واجبة خلف كل مسلم بَرًّا كان أو فاجرًا، وإن عمل الكبائر»).

ہر نیک وبد کے پیچھے نماز پڑھو۔ اور دوسری روایت میں ہے: فرض نماز ہر مسلمان کے پیچھے ثابت ہے متقی ہو یا فاسق۔

اس کی سند کے سبھی رجال ثقہ ہیں؛ لیکن حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے راوی مکحول کا سماع حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں؛ اس لیے سند منقطع ہے۔ قال الدارقطني: «مكحول لم يسمع من أبي هريرة، ومن دونه ثقات». وقال البيهقي: «إسناده صحيح، إلا أن فيه إرسالاً بين مكحول وأبي هريرة».(معرفة السنن والآثار ٤١٢/٤)

یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے علاوہ حضرت ابن عمر، ابو درداء، علی بن ابی طالب، عبد اللہ بن مسعود، واثلہ بن الاسقع اور ابو امامہ رضی اللہ عنہم سے متعدد طرق کے ساتھ مروی ہے؛ لیکن کوئی بھی طریق ضعف سے خالی نہیں اور بعض طرق حد درجہ ضعیف ہیں۔ تفصیل کے لیے التلخیص الحبیر ۲/ ۹۲-۹۶، اور إرواء الغلیل ۲/ ۳۰۴-۳۱۰ ملاحظہ فرمائیں۔

---

(١) في ١، ١٤، ٢١، ٢٨ «ونصلي». والمعنى سواء.

(٢) قوله «منهم» سقط من ٦. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

وعن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يصلون لكم، فإن أصابوا فلكم، وإن أخطؤا فلكم وعليهم».(صحيح البخاري، رقم:٦٩٤)

کچھ ائمہ تمہیں نماز پڑھائیں گے اگر صحیح نماز پڑھائی تو تمہارا فائدہ ہے، اور اگر غلط پڑھائی تو تمہارا فائدہ اور ان کا خسارہ ہے۔

علامہ عینی لکھتے ہیں: «قال المهلب: وفيه جواز الصلاة خلف البر والفاجر إذا خيف منه». (عمدة القاري ٥/٢٢٨)

وعن أبي ذرٍّ قال: قال لي رسول الله: «كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها؟» قال: قلت: فما تأمرني؟ قال: «صل الصلاة لوقتها، فإن أدركتها معهم فصل، فإنها لك نافلة».(صحيح مسلم، رقم:٢٣٨)

حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب حکام تاخیر سے نماز پڑھائیں گے تو آپ کا کیا حال ہوگا؟ ابو ذر نے فرمایا: جیسے آپ فرمادیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وقت پر نماز پڑھو، پھر حکام کے ساتھ نفل نماز پڑھ لو۔

احناف کے نزدیک اگر نفل نماز کا وقت ہو تو فرض کے بعد نفل پڑھ سکتا ہے۔

یہ حدیث وقت نکلنے کے بعد نماز پڑھانے والے امراء کے پیچھے نماز کے درست ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

وعن عبيد الله بن عدي بن خِيار أنه دخل عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو محصور، فقال: إنك إمامُ عامَّةٍ، ونزَل بك ما نرَى، ويُصلِّي لنا إمام فتنة، ونتحرَّج، فقال: الصلاة أحسن ما يعمل الناس، فإذا أحسن الناس فأحسن معهم، وإذا أساؤوا فاجتنب إساءهم.(صحيح البخاري، رقم:٦٥٤)

عبید اللہ بن عدی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور وہ محصور تھے، پس کہا: آپ عام لوگوں کے امام ہیں اور جو مصیبت آپ پر پڑی ہے ہم اسے دیکھ رہے ہیں، فتنہ باز امام ہم کو نماز پڑھا رہا ہے اور ہم حرج میں پڑے ہیں۔ وہ کہنے لگے نماز لوگوں کا بہترین عمل ہے جب لوگ اچھا عمل کریں تو آپ ان کے ساتھ اچھا عمل کرتے رہیں، اور اگر بُرا عمل کریں تو ان کی بُرائی سے بچتے رہو۔

ہر نیک وبد مسلمان کی نمازِ جنازہ پڑھنی چاہیے:

۲- ہر نیک وبد مسلمان کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی؛ کیونکہ نمازِ جنازہ میت کے لیے دعا ہے اور گنہگار شخص تو دعا کا زیادہ محتاج ہے۔ نیز نمازِ جنازہ اسلامی حقوق میں سے ہے اور مسلمان گناہ کی وجہ سے اسلام سے

خارج نہیں ہوتا۔

عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «صلوا على من قال: لا إله إلا الله». (سنن الدارقطني، رقم:١٧٦١. المعجم الكبير للطبراني، رقم:١٣٦٢٢) ہر کلمہ گو کا جنازہ پڑھتے رہو۔

اس حدیث کو ابن جوزی نے العلل المتناہیہ (۱/ ۴۲۲-۴۲۶) میں حضرت ابن عمر و حضرت ابو ہریرہ وغیرہ رضی اللہ عنہم سے متعدد طرق کے ساتھ ذکر کیا ہے؛ لیکن کوئی بھی طریق ضعف سے خالی نہیں۔ ابن ملقن لکھتے ہیں: «هذا الحديث من جميع طرقه لا يثبت». (البدر المنير ٤/ ٤٦٤)

البتہ اس عام حکم سے باغی اور رہزن مستثنیٰ ہیں، لوگوں کی عبرت کے لیے ان کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھنی چاہیے، جبکہ عین جنگ میں وہ قتل کیے گئے ہوں۔

یہ دونوں فقہی مسئلے ہیں؛ لیکن چونکہ امام کو فاجر سمجھ کر ان کے پیچھے جمعہ وعیدین کو ترک کرنا اہل بدعت خوارج وغیرہ کا طریقہ ہے؛ اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے یہاں اس مسئلے کو ذکر فرمایا۔

شیعہ اور اباضیہ سے متاثر شیخ سقاف نے لکھا ہے کہ فاجر کے پیچھے نماز سے متعلق احادیث ضعیف ہیں قابل استدلال نہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے ان صحابہ کی نماز نہیں پڑھی جن پر قرض تھا، تو فاسق کی نمازِ جنازہ پڑھنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ (صحيح شرح العقيدة الطحاوية، للسقاف، ص٦٣٣، و٦٣٥)

جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض مقروض صحابہ کی نماز جنازہ سے اعراض فرمانا بطور وعید تھا، تاکہ حقوق العباد ضائع نہ ہو جائیں۔

٧٧- وَلَا نُنَزِّلُ أَحَدًا مِنهُمْ جَنَّةً وَلَا نَارًا، وَلَا نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ بِكُفْرٍ وَلَا بِشِرْكٍ وَلَا بِنِفَاقٍ، مَا لَمْ يَظْهَرْ مِنهُمْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ[١]، وَنَذَرُ[٢] سَرَائِرَهُمْ إِلَى اللهِ تَعَالَى.

ترجمہ: اور ہم ان میں سے کسی کو قطعی طور پر جنتی یا جہنمی قرار نہیں دیتے اور نہ ہم ان میں سے کسی پر کفر و شرک اور نفاق کی گواہی دیتے ہیں؛ تاوقتیکہ ان سے ان میں سے کوئی چیز ظاہر نہ ہو جائے۔ اور ہم ان کے باطنی حالات کو اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں۔

کسی متعین شخص کو جنتی یا جہنمی کہنا درست نہیں، اِلا یہ کہ قرآن یا حدیث میں اسے جنتی یا جہنمی کہا گیا ہو:

۱- ہم اپنی طرف سے اہل ایمان میں سے کسی متعین شخص کو خواہ وہ کتنا ہی نیک ہو اس کے جنتی ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتے؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ اس کا خاتمہ ایمان پر نہ ہو۔ نیز کسی کو یقینی طور پر جنتی کہنا غیب کی خبر دینا ہے جو بغیر وحی کے ممکن نہیں۔ ہاں قرآن یا حدیث میں جن کے جنتی ہونے کی بشارت دی گئی ہو، جیسے عشرہ مبشرہ حضرات حسنین، حضرت فاطمہ اور ثابت بن قیس وغیرہ رضی اللہ عنہم، ہم اُنہیں یقینی طور پر جنتی کہہ سکتے ہیں۔ تفصیل ماقبل میں مصنف کی عبارت «وَلاَ نَشْهَدُ لَهُمْ بِالْجَنَّةِ» کے تحت گزر چکی ہے۔

۲- اسی طرح کسی مسلمان کو خواہ وہ کتنا ہی برا کیوں نہ ہو ہم اس کو جہنمی نہیں کہہ سکتے؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ اس کا انتقال توبہ کے بعد ایمان کی حالت میں ہو۔ نیز کسی کو یقینی طور پر جہنمی کہنا غیب کی خبر دینا ہے جو بغیر وحی کے ممکن نہیں۔ ہاں قرآن و حدیث میں جس کو جہنمی کہا گیا ہے، ہم اسے جہنمی کہہ سکتے ہیں، جیسے ابولہب اور ابوجہل وغیرہ۔

کسی کو کافر، مشرک، یا منافق کہنے میں حد درجہ احتیاط ضروری ہے:

۳- اسی طرح جب تک کسی شخص سے کوئی ایسی چیز ظاہر نہ ہو جو اس کے کافر، مشرک، یا منافق ہونے پر صراحتاً دلالت کرتی ہو اس وقت تک اس کو کافر، مشرک یا منافق نہیں کہا جا سکتا۔ اور اسبابِ کفر و نفاق ظاہر ہونے کے بعد بھی حکم لگانے میں احتیاط ضروری ہے۔ صحیح بخاری و صحیح مسلم میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی

(١) في ١١ «ما لم يُظهِر شيئًا من ذلك». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.
(٢) في ١١، ١٥ «نرد». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

اللہ عنہما سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے: «أيُّما رجل قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما». (صحيح البخاري، رقم:٦١٠٤. وزاد مسلم: «إن كان كما قال، وإلا رجعت عليه». (رقم:٦٠) جس شخص نے اپنے مسلمان بھائی کو کافر کہا تو یہ کہنا ان میں سے ایک کی طرف لوٹ جائے گا۔

اس حدیث کی شارحین نے متعدد توجیہات کی ہیں، جن میں آسان توجیہ یہ ہے کہ اگر مخاطب کافر نہ ہو تو متکلم پر اس کو کافر کہنے کا گناہ لوٹ آئے گا۔ تو کفر لوٹنے کا مطلب کفر کی نسبت کے وبال کا لوٹنا ہے۔ امام نووی نے شرح مسلم میں ان روایات کی متعدد تاویلات کی ہیں۔

وفي سنن أبي داود: «أيما رجل مسلم أكفر رجلاً مسلمًا، فإن كان كافرًا، وإلا كان هو الكافر». (رقم:٤٦٨٧) یعنی جس مسلمان نے دوسرے مسلمان کو کافر کہا تو اگر وہ کافر ہو تو ٹھیک ہے؛ ورنہ قائل کافر، یعنی کفر کی نسبت والا بن جائے گا۔

وعن أبي ذر أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «من دعا رجلا بالكفر، أو قال: عدوُّ الله، وليس كذلك، إلا حارَ عليه». (صحيح مسلم، رقم:١١٢) جس نے دوسرے کو کافر کہا یا اللہ تعالی کا دشمن کہا اور ایسا نہ ہو تو یہ قول قائل پر لوٹ آئے گا۔

ہم کسی کے باطن کی تحقیق کے مکلف نہیں:

۴- ہم کسی کے باطن کی تحقیق کے مکلف نہیں، باطن کو ہم اللہ کے سپرد کرتے ہیں وہی دلوں کے بھید سے واقف ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللّٰهُ﴾. (آل عمران:٢٩)

اے رسول! لوگوں کو بتادو کہ جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے تم اسے چھپاؤ یا ظاہر کرو، اللہ اسے جان لے گا۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾﴾. (الإسراء:٣٦) اور جس بات کا تمہیں یقین نہ ہو (اسے سچ سمجھ کر) اس کے پیچھے نہ پڑو۔ یقین رکھو کہ کان، آنکھ اور دل سب کے بارے میں (تم سے) سوال ہوگا۔

یعنی جب تک کسی شخص کے بارے میں دلیل شرعی سے کوئی جرم یا گناہ ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک صرف شبہے کی بنیاد پر نہ اس کے خلاف سزا کی کاروائی جائز ہے اور نہ دل میں یقین کر لینا جائز ہے کہ واقعی اُس نے جرم یا گناہ کا ارتکاب کیا ہے۔ اور اگر شرعی دلیل کے بغیر محض شبہے کی وجہ سے کسی کے بارے میں یہ یقین کر کے بیٹھ گیا کہ اس نے فلاں گناہ کا ارتکاب کیا ہے تو یہ دل کا گناہ ہے، اور اس سے آخرت میں بازپرس ہوگی۔

وقال تعالیٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾. (الحجرات:١٢)

اے ایمان والو! بہت سے گمانوں سے بچو، بعض گمان گناہ ہوتے ہیں۔ یعنی کسی کے خلاف تحقیق کے بغیر بدگمانی دل میں جمالینا گناہ ہے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِنِّي لم أُومَر أن أَنْقُبَ عن قلوبِ الناس ولا أَشُقَّ بُطونَهم». (صحيح مسلم، رقم:۴۳۵۱)

مجھے یہ حکم نہیں دیا گیا کہ میں لوگوں کے مافی الضمیر کی تحقیق میں لگ جاؤں اور نہ یہ کہ میں لوگوں کے پیٹ یعنی سینوں کو چیر کر ان کے دلوں کی باتوں کو معلوم کرتا رہوں۔

اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: «بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في سرية، فصبَّحْنا الحُرَقاتِ مِن جُهَيْنَة، فأدركتُ رجلاً فقال: لا إله إلا الله، فطعنتُه فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبيِّ صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « أقال لا إله إلا الله وقتلتَه؟» قال: قلتُ: يا رسول الله إنما قالها خوفًا من السلاح، قال: «أفلا شققْتَ عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟» فما زال يُكرِّرُها عليَّ حتى تمنيتُ أني أسلمت يومئذ». (صحيح مسلم، رقم:۱۵۸)

حضرت اسامہ بن زید کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو فوجی کاروائی کی جماعت میں بھیجا۔ ہم نے قبیلہ جہینہ کے حرقات نامی جگہ پر صبح کے وقت حملہ کیا۔ میں ایک آدمی کے پاس پہنچا تو اس نے "لا إله الا اللہ" پڑھا، میں نے اس کو نیزہ مارا، پھر میرے دل میں شک پیدا ہوا، یا اس کا قتل مجھ پر گراں گزرا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا۔ آپ نے فرمایا: کیا اس نے "لا الہ الا اللہ" پڑھا اور پھر بھی تم نے اسے قتل کر دیا؟ میں نے کہا: یارسول اللہ اس نے اسلحہ کے خوف سے کلمہ پڑھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آپ نے اس کے سینے کو کیوں نہیں چیرا کہ آپ کو پتا چل جاتا کہ دل سے پڑھا یا صرف زبان سے پڑھا۔ یعنی جب مافی الضمیر معلوم کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے تو زبانی شہادت پر اکتفا کرنا چاہیے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ کو اتنی بار فرمایا کہ میں نے تمنا کرلی کہ کاش میں آج مسلمان ہوتا۔

علماء نے لکھا ہے کہ اگر کسی مسلمان کے جنتی ہونے کے بارے میں سوال کیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ اگر فرائض وواجبات کی ادائیگی کے ساتھ گناہوں سے توبہ کے بعد ایمان کی حالت میں انتقال ہوا ہے تو وہ جنتی ہے۔

اور اگر کسی کافر سے متعلق سوال کیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ اگر کفر کی حالت میں اس کا انتقال ہو تو وہ جہنمی ہے۔

اور اگر مسلمانوں کی جماعت سے متعلق سوال کیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ مومنین صالحین جنتی ہیں۔

قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ۝﴾. (الكهف) بے شک جنہوں نے ایمان قبول کیا اور اچھے اعمال کیے ان کے لیے بطور مہمانی فردوس کی جنتیں ہیں۔

اور اگر کفار کی جماعت سے متعلق سوال ہو تو جواب یہ ہو گا کہ کفار جہنمی ہیں۔ قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ اللّٰهَ جَامِعُ الْمُنٰفِقِيْنَ وَ الْكٰفِرِيْنَ فِيْ جَهَنَّمَ جَمِيْعًا ۝﴾. (النساء: ١٤٠) یقیناً اللہ تعالیٰ سب منافقوں اور کافروں کو جہنم میں جمع کرنے والے ہیں۔

٧٨- وَلَا نَرَى السَّيْفَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ إِلَّا مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ السَّيْفُ[1].

ترجمہ: اور ہم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے کسی فرد پر تلوار چلانا جائز نہیں سمجھتے، سوائے اس کے جس پر تلوار چلانا واجب ہو چکا ہو۔

ناحق کسی مسلمان کا خون بہانا جائز نہیں:

ہم امت محمدیہ کے کسی فرد کا خون بہانا جائز نہیں سمجھتے ہیں سوائے اس شخص کے جس کا قتل زنا، یا قتل، یا ارتداد کی وجہ سے حلال ہو چکا ہو۔ اسی طرح باغی سے بھی قتال جائز ہے، یہاں تک کہ وہ خلیفہ کی اطاعت کر لے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يحل دم امرئٍ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة». (صحيح البخاري، رقم:٦٨٧٨. صحيح مسلم، رقم:١٦٧٦)

یعنی کسی بھی مسلمان کلمہ گو آدمی کا خون بہانا حلال نہیں؛ ہاں اگر وہ تین کاموں میں سے ایک کا ارتکاب کرے: کسی کو قتل کر دے، یا مسلمان شادی شدہ ہو کر زنا کرے، یا دین سے نکل کر مسلمانوں کی جماعت کو چھوڑ دے۔

وقال اللہ تعالیٰ: ﴿وَإِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَأَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا ۚ فَإِنْۢ بَغَتْ إِحْدٰىهُمَا عَلَى الْأُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْٓءَ إِلٰٓى أَمْرِ اللهِ﴾. (الحجرات:٩) اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو اُن کے درمیان صلح کراؤ۔ پھر اگر اُن میں سے کوئی ایک گروہ دوسرے کے ساتھ زیادتی کرے تو اس گروہ سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہو، یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔

(١) قوله «إلا من وجب عليه السيف» سقط من ٢، ٢٥. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

٧٩-وَلَا نَرَى الْخُرُوجَ عَلَى أَئِمَّتِنَا وَوُلَاةِ أُمُورِنَا[١] وَإِنْ جَارُوا[٢]، وَلَا نَدْعُو عَلَيْهِمْ[٣]، وَلَا نَنْزِعُ يَدًا مِنْ طَاعَتِهِمْ، وَنَرَى طَاعَتَهُمْ مِنْ طَاعَةِ اللهِ -عَزَّ وَجَلَّ- فَرِيضَةً[٤]، مَا لَمْ يَأْمُرُوا بِمَعْصِيَةٍ[٥]، وَنَدْعُو لَهُمْ بِالصَّلَاحِ وَالْمُعَافَاةِ[٦].

ترجمہ: اور ہم اپنے ائمہ اور حکام کے خلاف بغاوت کرنا جائز نہیں سمجھتے؛ اگرچہ وہ ظلم کرتے ہوں اور نہ ہی ان پر بد دعا کرتے ہیں اور نہ ہی ان کی اطاعت سے ہاتھ کھینچتے ہیں، اور ہم ان کی اطاعت کو اللہ تعالی کی اطاعت اور فرض سمجھتے ہیں، جبکہ وہ کسی گناہ کا حکم نہ دیں۔ اور ہم ان کے لیے بہتری اور عافیت کی دعا کرتے ہیں۔

ائمۃ المسلمین اور حکام کے خلاف خروج جائز نہیں:

اللہ تبارک وتعالی نے اولی الامر اور حکام کی اطاعت کا حکم فرمایا ہے: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. (النساء:٥٩) اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت اور اس کے رسول کی بھی اطاعت کرو اور تم میں سے جو لوگ صاحبِ اختیار ہوں اُن کی بھی۔

آیت کریمہ میں امام عادل وغیر عادل دونوں کی اطاعت کا حکم ہے۔ اور چونکہ اللہ تعالی نے حکام کی اطاعت کا حکم دیا ہے، اس لیے ایمان واحتساب کے ساتھ ان کی اطاعت اللہ تعالی کی اطاعت ہے۔

احادیث شریفہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ائمۃ المسلمین کی اطاعت کی بہت تاکید آئی ہے۔

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جُنَّةٌ يُقاتل من ورائه ويُتَّقَى به، فإن أَمَر بتقوى الله وعدَل، فإن له بذلك أجرًا، وإن قال

---

(١) في ١٤ بعده زيادة «من المسلمين». والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ٢، ١٢ زيادة «أو ظلموا» بعد «وإن جاروا». و في ١٢، و٢٨ «وإن ظلموا». والمعنى سواء.

(٣) في ٢٦، ٣١ «فلا ندعوا عليهم». وفي ١ «على أحد منهم». والمثبت من بقية النسخ. وفي ١٣، ٣٠ بعده زيادة «بالشر». و في ١٤ «بالهلكة». والمعنى سواء.

(٤) في ١٧ بعده زيادة «واجبة». والنعنى سواء.

(٥) قوله «ما لم يأمروا بمعصية» أثبتناه من ١، ٤، ١٦، ١٧، ٣٣. وهو ساقط من بقية النسخ.

(٦) في ١ بعده زيادة «والنجاح». ولا يتغير المعنى.

بغيره فإن عليه منه».(صحيح البخاري، رقم:٢٩٥٧. وصحيح مسلم، رقم:١٨٣٥، إلى قوله:«فقد عصاني»)

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے میری تابعداری کی اس نے اللہ تعالی کی فرمانبرداری کی، اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ تعالی کی نافرمانی کی، اور جس نے حاکم کی تابعداری کی اس نے میری تابعداری کی، اور جس نے حاکم کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔ یقیناً امام ڈھال ہے، اس کے پیچھے یعنی اس کی سرپرستی میں یا اس کو بچانے کے لیے قتال کیا جائے گا، اور اس کے ذریعے سے اپنا بچاؤ کیا جائے گا۔ پس اگر وہ تقوی اور انصاف کا حکم دے تو اس کے لیے یقیناً اجر و ثواب ہے، اور اگر اس کے بالعکس کا حکم دے تو اس پر اس کا وبال ہو گا۔

مذکور حدیث میں «من ورائه» «أمامه» کے معنی میں ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ۝ مِّن وَرَآئِهِ جَهَنَّمُ﴾.(إبراهيم) وقال تعالى: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ۝﴾.(الكهف) میں وراءٌ، أمام کے معنی میں ہے۔

وعن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم: «على المرء المسلم السَّمْعُ والطاعة فيما أحب وكَرِه، إلا أن يُؤمَر بمعصية، فإنْ أُمِر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة».(صحيح البخاري، رقم:٧١٤٤. صحيح مسلم، رقم:١٨٣٩)

مسلمان آدمی پر حاکم کی اطاعت لازم ہے اس کے کام کو پسند کرے یا ناپسند کرے؛ لیکن اگر گناہ کا حکم کرے تو قبول نہ کرے اور نہ اطاعت کرے۔

وعن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من رأى من أميره شيئًا يَكرَهه فليَصبِر عليه، فإنه من فارق الجماعة شِبْرًا، فمات، إلا مات مِيتةً جاهلِيَّةً».(صحيح البخاري، رقم:٧٠٥٤. صحيح مسلم: رقم:١٨٤٩)

جس نے امیر اور حاکم میں ناپسندیدہ چیز دیکھی تو اس پر صبر کرے؛ اس لیے کہ یقیناً جو شخص جماعت سے ایک بالشت بھی الگ ہوا اور مر گیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

وعن عوف بن مالك الأشجعي قال: سمعت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: «خيار أئِمَّتكم الذين تُحِبُّونهم ويُحِبُّونكم، وتُصَلُّون عليهم ويُصَلُّون عليكم، وشِرار أئمتكم الذين تُبغِضونهم ويُبغِضونكم، وتَلعَنُونهم ويَلعَنُونكم»، قالوا: قلنا: يا رسول الله، أفلا نُنابِذُهم عند ذلك؟ قال: «لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من وُلِّيَ عليه والٍ، فرآه يأتي شيئًا من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا يَنـزِعَنَّ يدًا من طاعة».(صحيح مسلم، رقم:١٨٥٥)

عوف بن مالک اشجعی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرماتے ہوئے

سنا: تمہارے حکام میں وہ پسندیدہ ہیں جن سے تم محبت کرتے ہو اور وہ تم سے محبت کرتے ہوں، وہ تمہارے لیے دعائے خیر کرتے ہوں اور تم ان کے لیے دعائے خیر کرتے ہو، اور تمہارے حکام میں سے وہ حکام بُرے ہیں جن سے تم بغض رکھتے ہو اور وہ تم سے نفرت کرتے ہوں، تم ان پر لعنت کرتے ہو اور وہ تم پر لعنت کرتے ہوں۔ ہم نے کہا: یارسول اللہ! کیا اس وقت ہم ان کی بیعت کو نہ توڑیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ فرمایا: نہیں جب تک وہ آپ کے درمیان نماز کو قائم کرتے رہیں۔ خوب سنو! جس پر کوئی حاکم مقرر کیا گیا اور اس کو دیکھا کہ معصیت کا ارتکاب کر رہا ہے تو اس کی معصیت سے نفرت کرے اور اس کی بیعت اور اطاعت سے ہاتھ نہ کھینچے۔

امام بننے کے لیے عصمت شرط نہیں تو امامت پر باقی رہنے کے لیے بدرجہ اولی شرط نہیں ہوگی؛ اس لیے جو شخص شرعاً امام اور حاکم بن چکا ہے اگر وہ ظالم ہو تب بھی اس کے خلاف نہ تو خروج جائز ہوگا اور نہ ہی اس کے خلاف بددعا جائز ہوگی، جو کہ پوشیدہ طور پر بغاوت ہے؛ کیونکہ ان کے خلاف بددعا اور خروج سے دلوں میں نفرت، مزید ظلم اور مسلمانوں کے درمیان فتنہ وفساد برپا ہوگا، ملت اسلامیہ کا شیرازہ بکھر جائے گا اور مسلمانوں کی اجتماعی قوت کو نقصان پہنچے گا۔ حکام کے ظلم سے جو نقصان ہوتا ہے، ان کے خلاف خروج سے اس سے کہیں زیادہ نقصان ہوتا ہے۔ اور ان کے ظلم پر صبر گناہوں کے لیے کفارہ اور اجر میں اضافے کا سبب ہے۔

کبھی اللہ تعالی ہمارے برے اعمال کی وجہ سے ظالم حکمران مسلط فرماتے ہیں، اس لیے ایسے موقع پر بددعا وخروج کے بجائے توبہ واستغفار اور اعمال کی اصلاح کی ضرورت ہوتی ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَمَآ أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْا عَنْ كَثِيْرٍ ﴿٣٠﴾﴾. (الشورى) اور تمہیں جو کوئی مصیبت پہنچتی ہے، وہ تمہارے اپنے ہاتھوں کئے ہوئے کاموں کی وجہ سے پہنچتی ہے، اور بہت سے کاموں سے تو وہ درگزر ہی کرتا ہے۔

وقال تعالی: ﴿وَكَذٰلِكَ نُوَلِّيْ بَعْضَ الظّٰلِمِيْنَ بَعْضًا بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ ﴿١٢٩﴾﴾. (الأنعام) اور اسی طرح ہم ظالموں کو اُن کے کمائے ہوئے اعمال کی وجہ سے ایک دوسرے پر مسلط کر دیتے ہیں۔ اس لیے اگر رعایا حاکم کے ظلم سے محفوظ رہنا چاہتی ہے تو خود اسے ظلم سے باز آنا چاہیے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: «لا تَشغَلوا قلوبكم بسَبِّ الملوك، ولكن تَقرَّبوا إلى الله تعالى بالدعاء لهم، يُعَطِّفِ اللهُ قلوبهم عليكم». (الجامع الصغير، وإسناده ضعيف)

تم اپنے دلوں کو بادشاہوں کے لعن طعن میں مشغول مت رکھو؛ بلکہ ان کے لیے دعا کر کے اللہ تعالی کا قرب حاصل کرو؛ تاکہ اللہ تعالی ان کے قلوب کو تمہاری طرف مائل کرے ان کو تم پر مہربان بنادے۔

مالک بن دینار(م:۱۲۷) فرماتے ہیں: «قرأت في بعض الحكم أن الله تعالى يقول: «أنا ملك الملوك، قلوب الملوك بيدي، فمن أطاعني جعلتهم عليه رحمة، ومن عصاني جعلتهم عليه نِقمَة فلا تَشْغَلوا أنفسكم بسَبِّ الملوك، ولكن توبوا إليَّ أُعَطِّفْهم عليكم».(حلية الأولياء ١٧٢/٦. التوبة لابن أبي الدنيا، رقم:١٠٣. العقوبات لابن أبي الدنيا، رقم:٣٠. الترغيب لقوام السنة، رقم:٧٩٢)

مالک بن دینار کہتے ہیں کہ میں نے بعض حکمت والی تحریرات میں پڑھا ہے کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: میں شہنشاہ ہوں، سب بادشاہوں کے دل میرے قبضے میں ہیں، جو میری تابعداری کرے گا میں حکام کو ان پر سراپا شفقت بنادوں گا، اور جو میری نافرمانی کرے گا میں حکام کو ان پر سراپا غضب بنادوں گا؛ اس لیے اپنے آپ کو حکام کے سب وشتم میں مشغول نہ کرو۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: میری طرف رجوع کرو، میں ان کو تمہارے اوپر مائل بکرم بنادوں گا۔

مذکورہ آیات واحادیث کی روشنی میں علماء نے لکھا ہے کہ حکومت عادلہ کے خلاف بغاوت حرام ہے۔ اور اگر حاکم فاسق وفاجر ہو اور رعایا پر ظلم زیادتی کرتا ہو تو بھی اگر کسی عمل صالح یا کسی ایسی چیز کا حکم دے جس میں دینی یا دنیوی مصلحت ہو تو اس کی اطاعت وفرمانبرداری واجب ہے، اور اگر کسی معصیت کا حکم دے تو اس کا ساتھ نہ دیا جائے۔ سلف صالحین نے ایسے حکمرانوں کی اطاعت کی ہے؛ کیونکہ خروج اور بغاوت کی صورت میں مزید ظلم وزیادتی اور فتنہ وفساد کا اندیشہ ہے۔

اور اگر حاکم سے صریح اور واضح کفر کا صدور ہو جائے تو اس کے خلاف بغاوت درست ہے بشرطیکہ خروج کے لیے مناسب قوت موجود ہو اور اس کے نتیجے میں کسی بدتر حکمران یا کسی غیر مسلم طاقت کے قبضہ جما لینے کا اندیشہ نہ ہو۔ تفصیل مولانا تقی عثمانی نے تکملہ فتح الملہم(۳/۳۲۶-۳۳۱) میں لکھی ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے: «قال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين: لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخويفه للأحاديث الواردة في ذلك. قال القاضي: وقد ادعى أبوبكر بن مجاهد في هذا الإجماع».(شرح النووي على صحيح مسلم ٢٢٩/١٢)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «ونقل ابن التين عن الداودي قال: الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب، وإلا فالواجب الصبر».(فتح الباري ٨/١٣)

امام غزالی فرماتے ہیں: «الذي نراه ونقطع به أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل منه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهييج قتال وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته».(الاقتصاد في الاعتقاد، ص٧٧)

کتاب **المواقف** میں ہے: «للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين، وإن أدى خلعه إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين». (كتاب المواقف، لعبد الرحمن الإيجي ٣٥٣/٨، المقصد الثالث)

مسامرہ میں ہے: «وإذا قلّد عدلا ثم جار وفسق لا ينعزل، ولكن يستحق العزل إن لم يستلزم الفتنة». (المسامرة، ص٢٦٦)

ہاں ابن حزم کے نزدیک جب ظالم امام کی وجہ سے اللہ تعالی کے مقرر کردہ حدود واحکام معطل ہو جائیں اور نصیحتیں بیکار ہوں تو خروج کی اجازت ہے۔ (الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٣٥/٤، ط: مكتبة الخانجي، القاهرة)

اللہ تعالی کی نافرمانی کر کے مخلوق کی اطاعت جائز نہیں:

حاکم اگر کسی معصیت کا حکم کرے تو پھر اس کی اطاعت نہیں کی جائے گی۔ قال النبي صلى الله عليه وسلم: «على المرء المسلم السَّمْعُ والطاعة فيما أحَبّ وكَرِه، إلا أن يُؤمَر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سَمْعَ ولا طاعة». (صحيح البخاري، رقم:٧١٤٤. صحيح مسلم، رقم:١٨٣٩)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا طاعة لمخلوق في معصية الله عز وجل». (مسند أحمد، رقم:١٠٩٥، وإسناده صحيح على شرط الشيخين)

وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «إنما الطاعة في المعروف». (صحيح البخاري، رقم:٧١٤٥. صحيح مسلم، رقم:١٨٤٠)

یعنی اللہ تعالی کی نافرمانی کر کے مخلوق کی اطاعت جائز نہیں۔

وعن عبادة بن الصامت قال: دعانا النبيُّ صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا: أن بايَعَنا على السَّمعِ والطاعة في مَنشَطِنا ومَكرَهِنا وعُسرِنا ويُسرنا وأَثَرَةٍ علينا، وأن لا نُنازِع الأمرَ أهلَه إلا أن تروا كفرًا بَوَاحًا عندكم من الله فيه برهان». (صحيح البخاري، رقم:٧٠٥٥. صحيح مسلم، رقم:١٧٠٩)

عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو بلایا، اور ہم نے آپ سے بیعت کرلی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن باتوں پر بیعت لی وہ یہ تھیں کہ ہم نے مکمل اطاعت پر بیعت کی طبیعت کے دلچسپی کے کام ہوں یا طبیعت پر بار ہوں، مشقت والے کام ہوں یا آسان، یا دوسروں کو ہم پر ترجیح دی جائے، اور ہم حکومت کے کاموں میں حکام سے جھگڑا نہیں کریں گے؛ البتہ اگر تم کھلا ہوا کفر دیکھو اور تمہارے پاس اللہ تعالی کی طرف سے مضبوط دلیل ہو۔

امام نووی رحمہ اللہ مذکورہ حدیث کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «ومعنى الحديث لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم، ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكرا محققا تعلمونه من

قواعد الإسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروه عليهم وقولوا بالحق حيث ما كنتم. وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين. وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته. وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق...، قال العلماء: وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه، ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقائه». (شرح النووي على صحيح مسلم ۱۲/۲۲۹)

امام نووی رحمہ اللہ نے کفر کا ترجمہ منکر سے کیا ہے؛ لیکن دوسرے بہت سے محدثین وشارحین حدیث نے «كفرا بَواحا» کو کفر صریح کے معنیٰ میں لیا ہے۔ اور حاکم کے یقینی طور پر کافر ہو جانے کی صورت میں مسلمانوں پر اس کو معزول کرنا واجب ہے بشرطیکہ انہیں اس پر قدرت بھی ہو۔ جس کی تفصیل مولانا تقی عثمانی نے تکملہ فتح الملہم (۳/۳۲۶-۳۳۱) میں لکھی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر حدیث شریف میں کفر سے منکر مراد ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر حاکم سے منکر کا صدور ہو تو نرم اور بہتر انداز میں اس پر نکیر کرنی چاہیے۔ اور اگر کفر اپنے حقیقی معنیٰ میں ہو تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ اگر حاکم کافر ہو جائے تو اس کے خلاف خروج واجب ہے۔ (فتح الباري ۱۳/۸)

معتزلہ کے نزدیک ظالم حاکم کے خلاف بغاوت واجب ہے:

معتزلہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے اصول کے تحت ظالم حکام کے خلاف بغاوت کو واجب قرار دیتے ہیں؛ جبکہ یہ صریح نصوص کے خلاف ہے۔ اور یہ خود نہی عن المنکر کے اصول کے بھی خلاف ہے؛ کیونکہ نہی عن المنکر کا مقصد منکر کا ازالہ ہے۔ اگر کسی منکر پر انکار سے اس سے بڑا منکر پیدا ہوتا ہو تو پھر انکار درست نہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ائمہ وحکام کے خلاف خروج کے نتیجے میں قتل وقتال، ہلاکت وبربادی، لوگوں کے دین ودنیا کی تباہی ہے۔ اور ظالم حکمران کے خلاف بغاوت نہ کرنا ان کے ظلم پر رضا مندی کی دلیل نہیں؛ بلکہ یہ خاموشی اس سے بڑے فتنے کے اندیشے کی وجہ سے ہے۔

حکام کے لیے دعا میں حاکم ورعایا دونوں کی خیر ہے:

ہمیں حکام کے لیے اہل باطل کے خلاف کامیابی، رعایا کے ساتھ حسن سلوک، عدل وانصاف اور حقوق اللہ وحقوق العباد کی ادائیگی کی توفیق کے لیے دعا کرنی چاہیے۔ اور جسمانی وروحانی صحت وعافیت کے لیے بھی دعا کرنی چاہیے؛ اس لیے کہ اگر وہ تندرست ہوں گے تو ظلم وکفر اور فساد کو مٹانے کے لیے جہاد کریں گے اور نیک ہوں گے تو رعایا کو بھی نیکی کی طرف بلائیں گے۔ ان کے لیے دعا کرنے میں حکام ورعایا دونوں کی خیر ہے۔

عن تميم الداري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الدين النصيحة»، قلنا: لمن؟ قال: «الله ولكتابه ولرسوله وأئمة المسلمين وعامتهم». (صحيح مسلم، رقم:٥٥)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: دین وفاداری اور خیر خواہی ہے۔ ہم نے کہا: کس کے ساتھ؟ فرمایا: اللہ تعالیٰ، اس کی کتاب، اس کے رسول کے ساتھ وفاداری، اور حکام اور عام مسلمانوں کے لیے خیر خواہی۔

حکام کے لیے نصیحت کا تقاضہ یہی ہے کہ ان کے لیے صلاح وفلاح اور ظاہر وباطن کی اصلاح کی دعا کی جائے۔ لیکن لوگوں کی عام حالت یہ ہے کہ وہ حکام کو کوستے رہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی اس عادت کی خبر دیتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے: «خيار أئِمَّتكم الذين تُحِبُّونهم ويُحِبُّونكم، وتُصلُّون عليهم ويُصلُّون عليكم، وشِرار أئمتكم الذين تُبغِضونهم ويُبغِضونكم، وتَلعَنُونهم ويَلعَنُونكم». (صحيح مسلم، رقم:١٨٥٥)

نیز اکثر لوگوں کی حکام سے شکایات حقوق اللہ میں ان کی کوتاہیوں کے سلسلے میں نہیں ہوتی ہیں، بلکہ دنیوی مال ومتاع اور دنیوی تنگی وفراخی کے سلسلے میں ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی طرف تنبیہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے: «ثلاثة لا يَنظُر الله إليهم يوم القيامة، ولا يُزكِّيهم، ولهم عذاب أليم، رجل كان له فضل ماء بالطريق، فمنعه من ابن السبيل، ورجلٌ بايَع إمامًا لا يُبايِعُه إلا لدنيا، فإن أعطاه منها رضِيَ، وإن لم يُعطِه منها سخِط، ورجل أقام سلعته بعد العصر، فقال: والله الذي لا إله غيره لقد أعطيت بها كذا وكذا، فصدقه رجل»، ثم قرأ هذه الآية:﴿ إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللهِ وَ اَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا ﴾». الحديث. (صحيح البخاري، رقم:٢٣٥٨)

حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ تین آدمیوں کی طرف اللہ تعالیٰ قیامت کے دن نظر رحمت نہیں فرمائیں گے اور نہ ان کو پاک صاف کریں گے اور ان کے لیے دردناک عذاب ہے: ایک وہ جس کے پاس زائد پانی ہو اور مسافروں کو نہیں دیتا۔ دوسرا وہ جو کسی امام اور حاکم سے صرف دنیا کے لیے بیعت کرتا ہے اگر دنیا مل جاتی ہے تو خوش ہوتا ہے، ورنہ ناراض۔ تیسرا وہ آدمی جو عصر کے بعد سامان تجارت فروخت کرنے کے لیے رکھتا ہے اور خریدار سے کہتا ہے واللہ مجھے اس کی اتنی قیمت مل رہی تھی اور میں نے نہیں دیا؛ مگر آپ کو دے رہا ہوں۔ یعنی جھوٹی قسم کھاتا ہے۔ پھر یہ آیت پڑھی: ﴿ إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللهِ وَ اَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا ﴾. (آل عمران:٧٧)

٨٠- وَنَتَّبِعُ السُّنَّةَ وَالْجَمَاعَةَ، وَنَجْتَنِبُ الشُّذُوْذَ وَالْخِلَافَ وَالْفُرْقَةَ[1].

ترجمہ: ہم سنت اور جماعت کی پیروی کرتے ہیں اور مسلمانوں کی جماعت سے علاحدگی، مخالفت اورافتراق سے اپنے آپ کو بچاتے ہیں۔

السنة: طریقہ۔ مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا محبوب طریقہ۔

الجماعة: جماعت۔ مراد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کی اتباع کرنے والے اہل ایمان۔

الشذوذ: جماعت سے علاحدگی۔ مراد مسائل اجتہادیہ میں اجماع کے خلاف الگ رائے قائم کرنا۔

الخلاف: اختلاف، مخالفت۔ مراد سلف صالحین کی مخالفت۔

الفرقة: جدائی، علاحدگی۔ مراد اختلاف کے نتیجے میں وجود میں آنے والی فرقہ بندی۔

اہل سنت وجماعت کے معنی:

سنت سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ ہے، اور جماعت سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اطاعت شعار صحابہ اور ان کی اتباع کرنے والے اہل ایمان ہیں۔

اہل سنت وجماعت کے معنی: سنتِ مطہرہ اور جماعت صحابہ کے پیروکار۔

ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور صحابہ اور ان کی اتباع کرنے والے اہل ایمان کی پیروی کرتے ہیں، اجماعی مسائل میں ان سے علاحدہ ہونے سے اجتناب کرتے ہیں، اور ان کی مخالفت اور مخالفت کے نتیجے میں پیدا ہونے والی فرقہ بندی سے احتراز کرتے ہیں۔

اہل سنت وجماعت سے کون مراد ہیں؟ اس کی تفصیل کتاب کے شروع میں «هذا ذكر بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة» کے تحت گزر چکی ہے۔

اللہ تعالی نے رسول اللہ ﷺ، صحابہ کرام اور ان کے متبعین کی پیروی کا حکم فرمایا ہے:

اللہ تعالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور اہل ایمان کی اتباع کا حکم فرمایا ہے، اور اختلاف وافتراق سے ڈرایا ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ ۭ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾. (آل عمران: ٣١) اے پیغمبر! لوگوں سے کہہ دیجئے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا اور تمہاری خاطر تمہارے گناہ معاف کردے گا۔

وقال تعالی: ﴿وَاتَّبِعُوْهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ﴿١٥٨﴾﴾. (الأعراف) اور تم نبی امی کی پیروی کرو، تاکہ تمہیں

(١) قوله «ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة» سقط من ١. والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

ہدایت حاصل ہو۔

وقال تعالیٰ: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا ۖ وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ ۝١٣٧﴾. (البقرۃ) اگر یہ لوگ بھی اسی طرح ایمان لے آئیں جیسے تم (صحابہ) ایمان لائے ہو تو یہ راہِ راست پر آجائیں گے۔ اور اگر یہ منہ موڑ لیں تو درحقیقت وہ دُشمنی میں پڑ گئے ہیں۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝١١٥﴾. (النساء) اور جو شخص اپنے سامنے ہدایت واضح ہونے کے بعد بھی رسول کی مخالفت کرے، اور مومنوں کے راستے کے سوا کسی اور راستے کی پیروی کرے، اس کو ہم اسی راہ کے حوالے کر دیں گے جو اس نے خود اپنائی ہے اور اسے دوزخ میں جھونکیں گے، اور وہ بہت بُرا ٹھکانا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۚ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝١٠٥﴾. (آل عمران) اور ان لوگوں کی طرح نہ ہو جانا جن کے پاس کھلے کھلے دلائل آچکے تھے، اس کے بعد بھی انھوں نے آپس میں پھوٹ ڈال لی اور اختلاف میں پڑ گئے۔ ایسے لوگوں کو سخت سزا ہو گی۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾. (آل عمران:۱۰۳) اور اللہ کی رَسّی کو سب مل کر مضبوطی سے تھامے رکھو اور آپس میں پھوٹ نہ ڈالو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اہل ایمان کو اپنی اور خلفائے راشدین اور صحابہ کرام کے طریقے کی اتباع، اور شذوذ اختلاف سے بچنے کی وصیت فرمائی ہے۔ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن عبدا حبشيا، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة». (سنن أبي داود، رقم:۳۹۹۱. وأخرجه أيضًا غيره من أصحاب السنن، وإسناده صحيح)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں تم کو اللہ تعالیٰ سے ڈرنے اور اس کی تابعداری کی وصیت کرتا ہوں، اگرچہ حبشی غلام تمہارا حاکم ہو۔ بے شک تم میں سے جو زندہ رہے گا وہ بہت سارے اختلافات دیکھے گا پس تم میری سنت اور خلفا کی سنت کو مضبوطی سے پکڑ لو جو خلفا رشد والے اور ہدایت یافتہ ہیں۔ سنت کو مضبوطی سے داڑھ سے پکڑ لو اور بدعات سے بچو؛ اس لیے کہ دین میں ہر نئی بات بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين: ثنتان وسبعون في النار، وواحدة في

الجنة، وهي الجماعة». (سنن أبي داود، رقم:٤٥٩٧. سنن ابن ماجه، رقم:٣٩٨٣. مسند أحمد، رقم:١٦٩٧٩. وإسناده حسن، وهو حديث صحيح بشواهده)

وفي رواية: «إن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي». (سنن الترمذي، رقم:٢٦٤١)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: غور سے سنو! تم سے پہلے اہل کتاب ۷۲ فرقوں میں بٹ گئے تھے اور یہ ملت ۷۳ فرقوں میں بٹ جائے گی، جن میں سے ۷۲ فرقے ناری اور ایک جنتی ہے اور یہ اہل سنت وجماعت ہیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ فرقہ ناجیہ میرے صحابہ ہیں۔

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «من فارق الجماعة شبرا فمات، إلا مات ميتة جاهلية». (صحيح البخاري، رقم:٧٠٥٤. صحيح مسلم: رقم:١٨٤٩)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو جماعت سے ایک بالشت بھی الگ ہوا تو اس کی موت جاہلیت والی موت ہو گی۔

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «من كان منكم متأسيا فليتأس بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم؛ فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبا وأعمقها علما وأقلها تكلفا وأقومها هديا وأحسنها حالا، قوما اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم، فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم في آثارهم؛ فإنهم كانوا على الهدى المستقيم». (جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ص/١٩٨. ورواه أبو نعيم في حلية الأولياء ١/٣٠٥، عن عبد الله بن عمر)

عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ فرماتے ہیں: تم میں سے جو بھی کسی کی اقتدا کرنا چاہے وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی اقتدا کرے؛ کیونکہ ان کے دل اس امت میں بہت تقوی دار اور پاک تھے، ان کے علوم بہت گہرے اور پختہ تھے، وہ دوسرے لوگوں سے کم تکلف والے تھے، ان کا طریقہ بہت بہتر تھا، ان کی حالت بہت اچھی تھی، ان حضرات کو اللہ تعالی نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کے لیے چن لیا تھا، پس ان کی فضیلت کو پہچان لو اور ان کے نقش پاکی تابعداری کرو، یقیناً وہ صراط مستقیم پر گامزن تھے۔

٨١- وَنُحِبُّ أَهْلَ الْعَدْلِ وَالْأَمَانَةِ(١)، وَنُبْغِضُ أَهْلَ(٢) الْجَوْرِ وَالْخِيَانَةِ.

ترجمہ: ہم اہل عدل وامانت سے محبت کرتے ہیں اور ظلم وخیانت کرنے والوں سے بغض رکھتے ہیں۔

اللہ کے لیے محبت اور اللہ ہی کے لیے بغض کمالِ ایمان کی علامت ہے:

اللہ کے نیک بندوں سے ان کی نیکی کی وجہ سے اللہ تعالی کی رضا کے لیے محبت کرنانہ کہ کسی دنیوی مقصد کے حصول کے لیے، اور بُرے لوگوں سے ان کی برائی کی وجہ سے اللہ تعالی کی رضا کے لیے بغض رکھنانہ کہ نفسانیات وخواہشات اور مطلب حاصل نہ ہونے کی وجہ سے کمالِ ایمان ہے۔

عن أبي أمامة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من أحب لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله فقد استكمل الإيمان». (سنن أبي داود، رقم: ٤٦٨١، وهو حديث صحيح)

حضرت ابو امامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ جو شخص اللہ کے لیے کسی سے محبت کرتا ہے اور اللہ ہی کے لیے بغض رکھتا ہے اور داد ودہش اور منع کرنا اللہ کے لیے کرتا ہے بتحقیق اس نے ایمان کو مکمل کیا۔

اہل عدل واہل امانت کی محبت ان کے عدل وامانت کی وجہ سے ہوگی اور یہ دونوں خصلتیں اللہ تعالی کو محبوب ہیں۔ جیسا کہ اہل ظلم واہل خیانت سے بغض ان کے ظلم وخیانت کی وجہ ہوگا، اور یہ دونوں خصلتیں اللہ تعالی کو مبغوض ہیں۔

وعن أبي ذر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أفضل الأعمال الحب في الله، والبغض في الله» (سنن أبي داود، رقم: ٤٥٩٩، إسناده ضعيف)

اعمال میں بہترین عمل اللہ تعالی کے لیے محبت اور نفرت ہے۔

وعن معاذ أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أفضل الإيمان، قال: «أن تحب لله، وتبغض لله، وتعمل لسانك في ذكر الله». (مسند أحمد، رقم: ٢٢١٣٠، وإسناده ضعيف، وهو حديث صحيح لغيره)

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہترین عمل کے بارے میں پوچھا، آپ نے فرمایا: اللہ تعالی کے واسطے محبت کرنا اور بغض رکھنا اور یہ کہ آپ اپنی زبان کو اللہ تعالی کے ذکر میں مشغول رکھیں۔

---

(١) قوله «والأمانة» سقط من ٤. وفي ٢٦ «ونحب أهل الإيمان والعدل». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «أهل» سقط من ١. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار». (صحيح البخاري، رقم:١٦)

جس میں تین عادتیں اور خصلتیں ہوں گی وہ ایمان کی لذت کو پائے گا: ١- اللہ تعالی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ان کے ماسوا سے زیادہ محبوب ہوں۔ ٢- کسی سے محبت صرف اللہ کے واسطے کرتا ہو۔ ٣- وہ کفر کی طرف آنے سے ایسی نفرت کرتا ہے جیسے آگ میں ڈالے جانے کو مبغوض سمجھتا ہے۔

اہل عدل واہل امانت سے مصنف رحمہ اللہ کی مراد اہل سنت وجماعت کے وہ نیک لوگ ہیں جو حقوق کی ادائیگی میں اللہ تعالی سے ڈرنے والے ہیں۔ اور اہل جور وخیانت سے مراد وہ لوگ ہیں جو ظلم وزیادتی کرنے والے اور حقوق کی ادائیگی میں خیانت کرنے والے ہیں۔

قال الغزنوي: «أراد بأهل العدل والأمانة أهل الحق من أهل السنة والجماعة المتمسكين بالعدل وأداء ما يجب عليهم من الأمانة من الولاة والسلاطين، وأراد بأهل الخيانة أهل الخلاف والجور والبغي والفساد والخيانة فيما يجب عليهم من الحقوق والجائرين من الولاة». (شرح العقيدة الطحاوية، لعمر بن إسحاق الغزنوي، ص١٣٢. وشرح العقيدة الطحاوية للبابرتي، ص١٢١)

ما قبل میں مصنف رحمہ اللہ نے بیان فرمایا ہے کہ عادل وظالم دونوں طرح کے حکمرانوں کی اطاعت واجب ہے، اسی طرح نیک وفاسق دونوں طرح کے ائمہ کے پیچھے نماز درست ہے؛ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہمارے نزدیک نیک اور برے لوگ برابر ہیں، بلکہ ہم نیک لوگوں سے ان کی نیکی کی وجہ سے محبت کرتے ہیں اور برے لوگوں سے ان کی برائی کی وجہ سے بغض رکھتے ہیں؛ البتہ فتنہ وفساد کے خوف سے دونوں طرح کے لوگوں کی اطاعت کو ضروری سمجھتے ہیں۔

ایمان وکفر اور اطاعت ومعصیت کے اعتبار سے لوگوں کی اقسام:

ایمان وکفر اور اطاعت ومعصیت کے اعتبار سے لوگ تین طرح کے ہوتے ہیں:

١- اولیاء اللہ جو اپنے آپ کو نیکیوں میں مشغول اور گناہوں سے دور رکھتے ہیں۔ ان کی محبت واجب ہے۔

٢- کفار ومنافقین، ان کے کفر ونفاق کی وجہ سے ان سے بغض واجب ہے۔

٣- وہ اہل ایمان جو فسق وفجور میں مبتلا ہیں، ان سے ان کے فسق فجور کی وجہ سے بغض اور ان کے ایمان اطاعت کی وجہ سے محبت ہونی چاہیے۔ اور اس محبت وبغض کا تعلق ان کے اچھے برے اعمال سے ہے، ان کی ذات سے نہیں۔

۸۲- وَنَقُولُ: اللّٰهُ أَعْلَمُ فِيمَا اشْتَبَهَ عَلَيْنَا عِلْمُهُ[۱].

ترجمہ: اگر کسی چیز کے بارے میں ہمیں شک وشبہ ہو جائے تو ہم اس مقام پر اللہ اعلم (اللہ بہتر جانتا ہے) کہتے ہیں۔

متشابہات کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنا چاہیے:

متشابہات میں اپنے وہم وگمان سے تاویل وتشریح ہلاکت کا باعث ہے۔ جب نقل سے کوئی بات ثابت و صحیح ہو تو عقل اسے تسلیم کرے یا نہ کرے اس کا ماننا اور اس پر ایمان لانا ضروری ہے؛ اس لیے کہ عقل کی رسائی محدود ہے، ہر بات کا عقل میں آنا ضروری نہیں؛ اس لیے اس میں توقف کرنا چاہیے اور اس کے علم کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کرنا چاہیے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ﴾ . (الإسراء:۳۶) جس چیز کا آپ کو علم نہیں اس کے پیچھے نہ پڑیے۔

اللہ تعالیٰ نے متشابہات کے پیچھے پڑنے والوں کی مذمت کی ہے اور تفویض کرنے والوں کی تعریف فرمائی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ ۚ وَ مَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗۤ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَ مَا يَذَّكَّرُ اِلَّاۤ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۝﴾ . (آل عمران) جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ ان متشابہ آیتوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں تاکہ فتنہ پیدا کریں اور ان آیتوں کی تاویلات تلاش کریں، حالانکہ ان آیتوں کا ٹھیک مطلب اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا، اور جن لوگوں کا علم پختہ ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ: ہم اس پر ایمان لائے، سب کچھ ہمارے پروردگار ہی کی طرف سے ہے۔ اور نصیحت وہی لوگ حاصل کرتے ہیں جو عقل والے ہیں۔

مَا تَشَابَهَ مِنْهُ میں اگر متشابہات سے مراد مشکلات اور مبہمات ہوں تو پھر وقف وَ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ پر ہے۔ یعنی مشکلات اور مبہمات کو راسخ علماء بھی سمجھتے ہیں، ہاں جن کے دلوں میں کجی ہے وہ ان مشکل اور مبہم مسائل کا مطلب اپنی خواہش کے موافق لیتے ہیں۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیب کی بعض خبریں بتائیں تو ان کی وجہ سے آپ کو عالم الغیب کہہ دیا، یا مسیح علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے بعض مردوں کو زندہ کیا تو ان کو معبود اور حاجت روا سمجھ لیا۔

اور اگر متشابہات سے مراد غیر مفہوم المعنی والمراد ہوں اور یہی ظاہر ہے جیسے الٓمٓ اور ید اللہ وغیرہ تو

---

(۱) قوله «ونقول: الله أعلم فيما اشتبه علينا علمه» سقط من ۱. وسقط من ۳۲ قوله «علينا». والمثبت من بقية النسخ.

پھر إِلَّا اللّٰهُ پر وقف ہے، اور اتباع شہوات کا مطلب یہ ہے کہ وہ متشابہات کے معنی اپنی خواہش کے موافق لیتے ہیں، اور آیات کی تاویل کی تلاش کا مطلب من چاہی تاویل ہے، یا اس کی حقیقت کے درپے ہونا اور حقیقت کے ادراک کا دعوی ہے، اور وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حقیقت اور واقعی مراد کو اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں جیسے الٓمّٓ اور ید اللہ یا ساق کا صحیح مطلب اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے اور ابتغاء فتنہ سے لوگوں کو گمراہ کرنا یا متشابہات کو محکمات سے ٹکرانا مراد ہے؛ حالانکہ متشابہات کو محکمات کے تابع رکھنا چاہئے اور محکمات کی روشنی میں ان کے معانی لینا چاہئے اور يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا کا مطلب یہ ہے کہ محکمات اور متشابہات میں آپس میں اختلاف وتعارض نہیں، بلکہ موافقت ہے؛ کیونکہ سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ مفسرین نے ان آیات کی لمبی چوڑی تفسیر وتشریح لکھی ہے، ہم نے بہت اختصار کے ساتھ لکھا۔

وقال الله تعالى: ﴿وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُّجَادِلُ فِي اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطٰنٍ مَّرِيْدٍ ۝۳﴾. (الحج) اور بعض لوگ اللہ کے بارے میں بے جانے بوجھے جھگڑے کرتے ہیں، اور ہر سرکش شیطان کے پیچھے چلنے لگتے ہیں۔

کچھ تفصیل مصنف کی عبارت: «ولا تَثبُتُ قَدَمُ الإسْلام إلا على ظَهْرِ التَّسليمِ والاسْتِسلام ...» کے تحت گزر چکی ہے۔